

Sekty religijne w nowożytnej Europie

Drozdowicz, Zbigniew

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Drozdowicz, Z. (2000). *Sekty religijne w nowożytnej Europie*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-70308-4>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Z.415689

Zbigniew Drozdowicz

Sekty religijne
w nowożytnej
Europie

Poznań 2000

Σ 463 / 3
Co 2004

Pracę wykonano w ramach projektu badawczego 1H01B 005 15
finansowanego przez Komitet Badań Naukowych
w latach 1999-2000

© by Zbigniew Drozdowicz 2000

Z.415689

Na okładce wykorzystano dwa motywy prac H. Boscha:
Upadek aniołów, stworzenie Ewy, grzech pierworodny
oraz *Piekło* (lewe i prawe skrzydło
Sądu Ostatecznego).

Redakcja
Ewa Wozowska

Redakcja techniczna
Marek Nowak

Okładkę projektował
Marek Nowak

ISBN 83-7112-067-2

Wydawnictwo Fundacji Humaniora
Wł. Jagiello 26/27, 60-688 Poznań,
tel. 828 13 77, E-mail drozd@main.amu.edu.pl

Druk i oprawa: Abedik

Spis treści

Od autora	7
Część pierwsza: raport z badań	
1. Wielkie zaniepokojenie i ...zamieszanie	11
2. Kościół katolicki i katolicy wobec sekt	23
3. Próby uporządkowania obrazu sekt	32
4. Wyniki badań zespołu	45
Część druga: aneks	75
1. Nieco historii	75
1.1. Krótka historia chrześcijaństwa (do XVII w.)	81
1.2. Historia pewnego rozstania	91
2. Fascynacje kulturowe	92
2.1. Fascynacje Orientem	97
2.2. Fascynacje tradycją słowiańską	102
2.3. Fascynacje „naukową” fikcją	107
3. Izolacjonizm i próby jego przełamania	107
3.1. Antypody izolacjonizmu	108
3.2. Próby wyjścia z izolacjonizmu	112
Część trzecia: bibliografia	
1. Zagadnienia ogólne	123
1.1. Literatura porządkująca zagadnienie	123
1.2. Literatura przedstawiająca problem z katolickiego punktu widzenia	137
1.3. Encyklopedie, leksykony, słowniki, poradniki	141
1.4. Wybrane dokumenty	143
2. Sekty i nowe ruchy religijne o rodowodzie chrześcijańskim	145
2.1. W kręgu protestantyzmu	145
2.2. W kręgu katolicyzmu	155
2.3. W kręgu prawosławia	155
3. Sekty i nowe ruchy religijne wywodzące się z tradycji Dalekiego i Bliskiego Wschodu	160
3.1. W kręgu hinduizmu	160
3.2. W kręgu buddyzmu	161
3.3. W kręgu islamu	162
4. Sekty i nowe ruchy religijne wywodzące się z tradycji Europy przedchrześcijańskiej	162
4.1. W kręgu tradycji gnostyckiej	162
4.2. W kręgu tradycji germańskich	170
4.3. W kręgu tradycji słowiańskich	170

Od autora

Niniejsza publikacja stanowi „bilans” z realizacji tematu badawczego *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, finansowanego przez Komitet Badań Naukowych. Wykonawcą był zespół w składzie: Krzysztof Brzechczyn, Tadeusz Doktor, Artur Jocz, Marek Kwiecień, Marek Nowak, Leonard Pelka, Sławomir Springer oraz piszący te słowa. W sumie zespół przygotował w okresie realizacji tego przedsięwzięcia (lata 1999-2000) ok. 40 artykułów naukowych (prezentację niektórych sformułowanych w nich tez i wniosków zawiera punkt 4 części pierwszej tej publikacji). Wyniki badań przedstawione i dyskutowane były również na wielu konferencjach krajowych i międzynarodowych, m.in. w Hiszpanii, we Włoszech oraz na Węgrzech. Generalnie rzecz biorąc, badania obejmowały okres od XVI do XX stulecia i koncentrowały się w szczególności na sektach występujących w takich krajach, jak: Francja, Niemcy i Polska (w jej historycznych granicach). W świetle przyjętych przez nas założeń badawczych termin „sekt” nie ma charakteru wartościującego, lecz stanowi kategorię religioznawczą, oznaczającą zjawisko różnorakie, wymykające się jednoznacznym ocenom, kwalifikacjom i wyjaśnieniom. Przeprowadzone przez nas badania zarówno potwierdziły trafność tych założeń, jak umożliwiły dokładniejsze przyjrzenie się niektórym formom oraz aspektom tego zjawiska. Na ile owe „przyglądanie się” było uważne oraz zostały z niego wyprowadzone poprawne wnioski, pozostaje kwestią do dyskusji. Chciałbym jednak już na wstępie wyraźnie powiedzieć, że dla mnie to, co się zwykło nazywać sektami lub bardziej neutralnie nowymi ruchami religijnymi, stanowiło i stanowi nie tyle wyzwanie religijne, co badawcze. Do takiego też podejścia starałem się motywować (z różnym skutkiem) pozostałych członków zespołu. Nie jest to oczywiście jedyny punkt widzenia – o innych mówię w punktach 1, 2 i 3 części pierwszej tego opracowania.

Część pierwsza: raport z badań

1. Wielkie zaniepokojenie i ...zamieszanie

W ostatnich latach w środkach masowego przekazu z dosyć dużą regularnością pojawiają się informacje o wzmożonej aktywności w wielu krajach europejskich, w tym w Polsce, różnych ruchów religijnych i quasi-religijnych, nazywanych potocznie sektami. Informacje te podawane są z reguły w tonie alarmistycznym. Znaczne zaniepokojenie tym zjawiskiem wykazują osoby związane ze środowiskami katolickimi. Tylko w 1995 roku wyszło spod ich pióra kilkanaście artykułów ostrzegających społeczeństwo przed niebezpieczeństwem płynącym ze strony sekt – żeby przypomnieć tytułem przykładu artykuły: A. Talarczyka *Sekty atakują* („Kurier Polski” z 14.03.95) oraz J. Lamparskiej *Sekty się zbroją* („Słowo Polskie” z 14-15.01.95). Zaniepokojenie tym zjawiskiem wykazują również środowiska świeckie, o czym świadczą m.in. publikacje pojawiające się na łamach takich wysokonakładowych pism, jak tygodniki „Polityka” i „Wprost”¹. Jednym z bardziej alarmistycznych głosów w tej sprawie jest „raport” opublikowany w „Głosie Wielkopolskim” z 7 sierpnia 1998 r. – nosi on tytuł: „Iluzja szczęścia” i informuje, że „każdego roku znika z domu 12 000 osób. Szacuje się, że co najmniej połowa z nich trafia do sekt. Większość takich przygód kończy się tragicznie”. „Raport” ten uzupełnia rozmowa z założycielem Ruchu Pomocy Rodzinom Poszkodowanym przez Sekty, stowarzyszenia działającego w Poznaniu, który odpowiadając na pytanie, dlaczego sekty są groźne, stwierdza m.in., że „sekty powodują uzależnienie podobne do uzależnienia alkoholowego i narkotykowego”, że „związanie się z sektą powoduje zerwanie kontaktów z rodziną i przyjaciółmi. Członków wyko-

¹ W tym ostatnim w roku 1995 (numer z 4 kwietnia) ukazał się m.in. artykuł K. Maćkowiak pt. „Komandosi Pana Boga” – stwierdza się w nim m.in., że „w Polsce od lat działają przedstawiciele najgroźniejszych, zdelegalizowanych na Zachodzie sekt religijnych”. Na temat prezentacji tego zjawiska w pierwszym z tych tygodników, por. J. Drozdowicz, *Obraz sekt i nowych ruchów religijnych na łamach tygodnika „Polityka”*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/99, s. 125 i d.

rzystuje się psychicznie, fizycznie i finansowo” itd. Tego rodzaju stowarzyszeń działa w Polsce co najmniej kilkanaście².

W ostatnich latach prowadzone były badania nad społecznym poczuciem zagrożenia ze strony sekt. W świetle ustaleń CBOS-u w 1998 roku zagrożenie z ich strony odczuwało aż 64% badanych, przy czym „24% respondentów uznało sekty za zagrażające bezpieczeństwu państwa w bardzo dużym stopniu”, natomiast „29% w dość dużym stopniu”. Z tych samych badań wynika, że „96% badanych Polaków powyżej 15 roku życia do sekt zalicza satanistów, 28% krysznowców, 19% Świadków Jehowy, 8% zielonoświątkowców, 5% mariawitów i 4% buddystów”³. Interesujące oraz skłaniające do głębszej refleksji wyniki badań przedstawiła również M. Libiszowska-Żółtkowska. Badała ona m.in. stosunek do tego zjawiska stosunkowo nielicznej, ale opiniotwórczej grupy społecznej, jaką stanowią profesorowie wyższych uczelni. Z badań tych wynika, że także w tej grupie społecznej „psychoza strachu przed zgubnymi skutkami działalności sekt jest powszechna” – „za prawnym zabronieniem działalności nowym ruchom religijnym (w ankiecie w nawiasie podano równolegle termin «sekt») opowiedziała się więcej niż połowa respondentów”. Badanym postawiono również pytanie: „Czy zna Pan(i) jakieś sekty? Jeżeli tak, proszę wymienić ich nazwy, ewentualnie scharakteryzować swój wobec nich (lub generalnie wobec sekt) stosunek”. Okazało się, że generalnie rzecz biorąc, wiedza na ten temat była tak nikła, że „tylko nieliczni potrafili podać konkretne nazwy tych ruchów”⁴.

² Działające w Krakowie Stowarzyszenie Ruch Obrony Rodziny i Jednostki w swojej deklaracji programowej stwierdza m.in., że „Celem Ruchu jest działalność na rzecz ochrony rodziny i jednostek przed negatywnym wpływem wielu nowych ruchów religijnych i sekt. W szczególności przeciwdziałanie stosowanym przez nie niedozwolonym metodom werbowania nowych członków spośród dzieci i młodzieży, ich zniewalaniu i niszczeniu ich związków z rodziną, środowiskiem i pozbawianiu umiejętności i możliwości do twórczego życia w społeczeństwie”. Cytuję za: G. Rowiński i M. Purzycka, *Inne niebo, czyli w sieci szalonego proroka. Nowe ruchy i sekty religijne w Polsce*, Warszawa 1998. Listę katolickich ośrodków informacji o nowych ruchach religijnych i sektach w Polsce podaje m.in.: E. Kosińska, M. Gajewski, *Sekty – religijny supermarket. Krótki poradnik psychologiczny*, Karków 2000, s. 148 i d.

³ Podaje za: T. Doktor, *Postawy wobec nowych ruchów religijnych*. W: *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*, Warszawa-Tyczyn 2000, s. 112 i in.

⁴ Wśród tych ostatnich najczęściej wymieniani byli Świadkowie Jehowy – za sektę uznało ich aż 46.6% badanych. „Inne nazwy nowych ruchów religijnych, które pojawiały się w wypowiedziach profesorów, to: Hare Kriszna, «sektą Moona», Niebo”. Por. M. Libiszow-

Można zatem powiedzieć, że polskim elitom społecznym brakuje rozpoznania czym są lub mogą być sekty albo nowe ruchy religijne.

Nie większą wiedzę na ten temat mają inne grupy społeczne, w tym dziennikarze, którzy kreują wizerunek tego zjawiska w środkach masowego przekazu. Po pierwsze, operują oni z reguły tak szerokim pojęciem „sekt”, że właściwie podpadają pod nie wszystkie grupy religijne lub quasi-religijne poza najbardziej znanymi Kościołami i wyznaniem religijnymi. Po drugie, źródła, z których czerpią te informacje, rzadko kiedy mogą być uznane za w pełni wiarygodne. Po trzecie, niejednokrotnie jest tak, że liczba deklaracyjnych członków takiej wspólnoty jest znacznie wyższa niż jej członków rzeczywistych, faktycznie żyjących w niej i praktykujących jej obrzędy i zwyczaje. Można przyjąć, że te sekty lub nowe ruchy religijne, które się oficjalnie zarejestrowały i nie mają poważniejszych problemów prawnych, z reguły są skłonne zawyżać liczbę swoich członków. Natomiast te, które z jakichś względów się nie zarejestrowały i działają nielegalnie lub nawet w ukryciu, będą robiły wiele, aby nie można było rozpoznać ich liczebności. Wszystko to sprawia, że podawane w środkach masowego przekazu liczby członków sekt są mało wiarygodne. Przykładowo: w przywołanym wcześniej „raporcie” opublikowanym w „Głosie Wielkopolskim” mówi się o 200 000 osób czynnie zaangażowanych w działalność sekt, natomiast w artykule *Demon sekt* opublikowanym przez „Politykę” pojawia się informacja (podawana zresztą za dziennikiem „Życie”), iż „pod wpływem sekt znajduje się ok. 50 tysięcy Polaków”⁵. Na ile wiarygodna może być z kolei ta informacja, niech świadczy fakt, że autorka artykułu liczbę członków tzw. Kościoła Moona szacuje na 5 tysięcy, podczas gdy oni sami mówią o 300 czynnych i ok. 2000 zdeklarowanych „moonistach”⁶.

Te same zresztą względy utrudniają ustalenie wiarygodnych wskaźników przez zespoły badawcze prowadzące w tym zakresie systematyczne analizy. Widać to na przykładzie Pracowni Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Współczesnej funkcjonującej przy Instytucie Religio-

ska-Żółtkowska, *Profesorowie wobec nowych ruchów religijnych*. W: *Nowe ruchy religijne*, wyd. cyt., s. 132 i in.

⁵ Por. J. Podgórska, *Demon sekt*, „Polityka” nr 38/98.

⁶ Faktyczna nazwa tego ruchu to Kościół Zjednoczeniowy (Unification Church). Występuje on również pod nazwą Ruchu pod wezwaniem Ducha Świętego dla Zjednoczenia Światowego Chrześcijaństwa, a od 1997 roku pod nazwą Federacja Rodzin na rzecz Zjednoczenia i Pokoju Światowego.

znawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wyniki jej pracy publikuje między innymi Kwartalnik Religioznawczy „Nomos”. W większości są to albo cząstkowe i drobiazgowo analizy któregoś z tych ruchów, albo też sumaryczne informacje na temat nowych Kościołów i związków religijnych w Polsce; są one zresztą pomocne w porządkowaniu obrazu tego zjawiska⁷. Charakterystyczne jest przy tym, że ich autorzy zarówno unikają podawania dokładnych danych liczbowych, jak i starają się nie używać mającego pejoratywne konotacje pojęcia „seкта” – zastępują je bądź to pojęciem „nowe ruchy religijne”, bądź „ruchami kultowymi”. Podobnie zresztą postępują niektórzy autorzy naukowych monografii na temat nowych ruchów religijnych⁸.

Najnowszym dokumentem w sprawie sekt jest zamieszczony w polowie 2000 roku na internetowej stronie Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji „Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce” firmowany przez Międzyresortowy Zespół do spraw Nowych Ruchów Religijnych⁹. Ma on ambicje wyjścia poza rozpowszechnione w społeczeństwie polskim i utrwalane przez środki masowego przekazu różnorakie stereotypy oraz uproszczenia w postrzeganiu i reagowaniu na tzw. sekty. O ambicjach tych świadczy m.in. dbałość o stronę językową problemu – obszerny punkt I jego części pierwszej poświęcony jest wyjaśnieniom terminu „seкта” oraz pojęciom, które używane są w znaczeniu równoznacznym lub bliskoznacznym, takim jak „nowy ruch religijny” czy „kult”¹⁰. Świadczą o tym również podjęte

⁷ Np. w numerze 11 tego pisma znajduje się przydatny do dyskusji na temat sekt w Polsce „Wykaz Kościołów i związków religijnych zarejestrowanych w latach 1988-1995”.

⁸ Por. przykładowo: T. Doktor, *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*, Kraków 1991. Autor tego opracowania podkreśla jednak, że „w wielu wypadkach, gdy przekonania i praktyki cechuje znaczny stopień synkretyzmu i zawierają one elementy dominującej tradycji religijnej, trudno jest orzec, czy mamy do czynienia z kultem czy sektą” (tamże, s. 10 i n.).

⁹ Jak piszą autorzy tego raportu Krzysztof Wiktor i Grzegorz Mikrut, zespół ten „jest organem opiniotwórczo-doradczym Prezesa Rady Ministrów. Celem Zespołu jest diagnoza i analiza istniejących zagrożeń ze strony niektórych nowych ruchów religijnych i ich wpływu na jednostkę, rodzinę i społeczeństwo, oraz wypracowanie metod skutecznego przeciwdziałania tym zagrożeniom i sposobów niwelowania skutków działalności destrukcyjnych sekt”.

¹⁰ Pod dokonaniu analiz etymologicznych i socjologicznych tych pojęć autorzy raportu formułują wniosek, że „najwłaściwsze jest odwołanie się do pojęcia sekta, lecz w oderwaniu od dotychczas stosowanego rozumienia potocznego, słownikowego czy socjologicznego” i proponują, aby za sektę „uznać każdą grupę posiadającą silnie rozwiniętą strukturę władzy,

przez autorów próby systematycznego i całościowego przedstawienia „przyczyn powstawania i rozwoju sekt” (pkt II), ich „klasyfikacji i strukturalizacji” (pkt III) oraz w miarę kompletnego zestawienia „form prawnych przyjmowanych przez sekty”. Cała część druga raportu poświęcona jest prezentacji „sekt jako grup destrukcyjnych”. W punkcie mówiącym o „cechach różniących sektę od innych grup społecznych” autorzy wyliczają m.in. takie sposoby podtrzymywania przez członków sekt kontaktu z grupą, jak: „technika małych kroków”, „ukryty system kar i nagród”, „reinterpretacja rzeczywistości”, czy „szantaż emocjonalny”. Natomiast w punkcie mówiącym o „metodach rekrutacji” mówią o stosowaniu przez sekty takich sposobów, jak: „dezinformacja”, „schlebianie”, „oferowanie przyjaźni”, „perswazja”, „presja grupy”, „angażowanie autorytetów”, „autocenzura myślenia”, czy „techniki relaksacyjne i hipnotyczne”. Kolejny obszerny punkt raportu to prezentacja „niektórych zjawisk patologicznych związanych z działalnością sekt”, w tym tabelaryczne zestawienia „przestępczości członków sekt w latach 1992-1999” oraz „orzeczenia z zakresu prawa rodzinnego i opiekuńczego dotyczące członków sekt w latach 1994-1999”.

Wszystko to razem skłania autorów raportu do sformułowania w jego zakończeniu szeregu jednoznacznie negatywnych wniosków, opinii i ocen odnośnie do sekt – mówi się w nich m.in. o „szkodliwej, destrukcyjnej, a czasami wręcz bezprawnej działalności sekt”, a także, iż „szkodliwość społeczna, bezprawne i niejednokrotnie kryminalne zachowania członków i sympatyków sekt znajdują swoje odzwierciedlenie w poczuciu zagrożenia ze strony polskiego społeczeństwa, o czym świadczą wyniki przeprowadzonych badań opinii publicznej”. Już w świetle danych, na które powołują się autorzy tego raportu, trafność tych opinii i ocen może budzić poważne wątpliwości. I tak, np. w latach 1992-1999 przeciwko sektom wniesiono do sądu 49 spraw, z czego tylko 13 zakończyło się wyrokiem skazującym. Trudno to uznać za wystarczającą podstawę do generalizowania opinii o wchodzącej w kolizję z prawem działalności sekt. Autorzy tego dokumentu wspominają wprawdzie jeszcze o istnieniu tzw. ciemnej liczby („w przypadku przestępczej działalności sekt zagadnienie «ciemnej liczby» jest szczególnie istotne”), co więcej, utrzymują,

jednocześnie charakteryzującą się znaczną rozbieżnością celów deklarowanych i realizowanych oraz ukrywaniem norm w sposób istotny regulujących życie członków; która narusza podstawowe prawa człowieka i zasady współżycia społecznego, a jej wpływ na członków, sympatyków, rodziny i społeczeństwo ma charakter destrukcyjny”. Tamże, s. 16 i n.

iż „można przyjąć z dużym prawdopodobieństwem, że przestępczość tego typu w Polsce wchodzi niemalże w całości do obszaru «ciemnej liczby»”, ale tego typu sugestie sytuowałbym raczej w sferze niesprawdzalnych domysłów i spekulacji niż faktów. Natomiast odnośnie do stwierdzonego przez ośrodki badania opinii publicznej w Polsce społecznego poczucia zagrożenia ze strony sekt trzeba dopowiedzieć, iż w świetle ustaleń badających ten problem socjologów zdecydowana większość respondentów posiada nikłą wiedzę na ten temat, zaś ich wizerunek sekt kreowany jest głównie przez środki masowego przekazu¹¹. Na temat wiarygodności ostatniego z tych źródeł informacji wypowiadałem się już wcześniej. Nie mniej poważnym mankamentem tego raportu niż znaczne wykraczanie w formułowaniu opinii i ocena poza to, do czego uprawniają stwierdzone fakty, jest przyjęcie z góry i być może nie do końca uświadamiane założenie, iż sekta to z natury coś groźnego, destruktywnego, podejrzanego ideowo i moralnie, bezprawnego, szkodliwego społecznie itd. Przyjęcie takiego założenia ujawnia już zamieszczona na początku tego dokumentu długa lista różnorodnych drastycznych nadużyć popełnionych w ostatnich kilkudziesięciu latach przez różne sekty w różnych rejonach świata – od razu „ustawia” ona czytelnika na negatywnej (jeśli nie wręcz wrogiej) pozycji wobec tego zjawiska; być może – o to właśnie tutaj chodzi, a sam raport to nie zaproszenie do dyskusji na ten temat, tylko próba wpłynięcia na decyzyjne i wykonawcze organy państwowe, aby „z tym” zrobiły w końcu porządek. Dodam, że podejście to jest tym bardziej zaskakujące, iż autorzy w załączonej do raportu bibliografii powołują się na opracowania naukowe, z których dosyć jednoznacznie wynika, że sekty i nowe ruchy religijne to zjawisko wieloaspektowe i nie podpadające pod jednoznaczne oceny¹².

¹¹ Por. T. Doktor, *Postawy wobec nowych ruchów religijnych*, w: *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*, Warszawa-Tyczyn 2000; oraz M. Libiszowska-Żółtkowska, *Profesoro- wie wobec nowych ruchów religijnych* (tamże).

¹² Mam poważne wątpliwości, czy autorzy tego dokumentu uważnie przestudiowali chociażby wymienianą przez nich w „Bibliografii” książkę E. Barker. Warto tutaj przywołać fragment jej wypowiedzi z „Wprowadzenia” do tej cenionej przez religioznawców monografii. „Istotne jest – stwierdza tam, aby nie wrzucać wszystkich nowych ruchów religijnych do «wspólnego worka», różnią się one bowiem między sobą pod wieloma względami. Mimo iż w indywidualnych przypadkach powody do niepokoju mogą okazać się znacznie mniej poważne, niż można było wnosić z początku, istotne jest, aby uświadamiać sobie realne i potencjalne niebezpieczeństwa ze strony niektórych ruchów. [...] w każdym konkretnym przypadku należy dążyć do uzyskania jak największej liczby rzetelnych informacji, zarówno na temat

Trzeba powiedzieć, że takie podejście do tego zjawiska nie jest „polską specjalnością”. Z podobnym można się spotkać m.in. we Francji. Co najmniej od połowy lat sześćdziesiątych dosyć regularnie pojawiają się tam w środkach masowego przekazu, w tym w wysokonakładowych czasopiśmie („Le Monde”, „Figaro” itp.) głosy ostrzegające przed niebezpieczeństwem płynącym ze strony sekt i nowych ruchów religijnych. Natomiast w księgarniach bez trudu można znaleźć (z reguły w dziale: *esoterisme*) pozycje bijące na alarm w związku z coraz głębszym przenikaniem tych ruchów do różnych sfer życia społecznego. Wiele z nich owe ostrzeżenia i akcenty alarmistyczne ma wypisane na swoich okładkach. Przykładem może być książka J.P. Van Geirta *La France aux cent sectes* (Francja z setką sekt). Na pierwszej stronie okładki zamieszczona została mapa tego kraju, ze spoglądającym z niej tajemniczym okiem, a pod nią wielkimi literami napis: **Attention: DANGER!** (Uwaga: NIEBEZPIECZEŃSTWO!). Natomiast na ostatniej stronie znajduje się ta sama mapa, tyle tylko że z zaznaczonym na niej podziałem administracyjnym Francji oraz z podaniem dokładnej liczby sekt występujących w poszczególnych departamentach, zaś pod nią dramatyczne słowa: „A l'heure ou vous lisez ces lignes un homme, une femme, un enfant sont «en danger de sectes»” („W chwili, gdy czytacie te wiersze jakiś mężczyzna, jakaś kobieta, jakieś dziecko jest zagrożone przez sektę”)¹³. W podobnym stylu językowym i graficznym utrzymana jest książka Filipa Morando *Ce que vous devez savoir pour vous proteger des sectes* (Co powinniście wiedzieć, aby się uchronić przed sektami”). Na pierwszej stronie okładki, pod rysunkiem przedstawiającym tajemnicze dłonie przysyłające tajemnicze światło, umieszczono mające jednoznaczną wymowę hasła-rekomendacje dla tej publikacji: „PRAWDZIWE NIEBEZPIECZEŃSTWO. Prawdziwe środki obrony. WRESZCIE ROZWIĄZANIA dla skończenia z wirusem sekt”¹⁴.

konkretnego ruchu religijnego, jak i na temat konkretnej osoby”. E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997, s. 43.

¹³ W „Przedmowie” do niej autor pyta: „Sto? Dlaczego nie dziewięćdziesiąt albo tysiąc, zwłaszcza gdy wie się, że ostatni raport parlamentarny wylicza ich prawie dwieście”, i wylicza dalej racje, które sprawiły, że doliczył się ich „tylko” stu. Por.: J.P. Van Geirt, *La France aux cent sectes*, Vauvenargues 1997.

¹⁴ Oceniając we wprowadzeniu do tej książki istniejącą sytuację, autor pisze: „L'activite des sectes, malheuresement une importance jamais atteinte dans le passe. Si certaines sectes n'existent plus apparemment, la plupart se maintiennent et se developpent. Par ailleurs, de

Równie wymowna w swoim merytorycznym i językowym wyrazie jest książka Alaina Gesta *Sectes. Une affaire d'Etat* (Sekty. Sprawa państwa). Ma ona charakter raportu o sektach (nie tylko zresztą występujących we Francji) i zawiera m.in. szereg informacji o działaniach podejmowanych przez francuskie instytucje publiczne i prywatne przeciwko sektom¹⁵.

Jeśli coś różni te i podobne im publikacje ukazujące się we Francji od ich polskich odpowiedników, to mimo wszystko większa dbałość o faktografię. Nawet wówczas, gdy ich autorzy oceniają jednoznacznie negatywnie działalność sekt i postrzegają je jako poważne zagrożenie społeczne, potrafią się niejednokrotnie zdobyć na pewien obiektywizm – zwłaszcza w warstwie informacyjnej. Dobrym przykładem takiego podejścia może być książka Albina Michela *Les sectes: état d'urgence* (Sekty: stan nagły). Jej wydawcą jest Centrum Dokumentacji, Edukacji i Działań Przeciwko Manipulacji Umysłowej (CCMM) Rogera Ikora, placówka, która pod niejednym względem przypomina działające w Polsce ośrodki społecznej obrony przed sektami¹⁶. Stosunek autora tej publikacji do sekt wyjaśnia obszerne wprowadzenie zatytułowane: *Sekty i przemoc*. Wyrażone przekonanie, że w ostatnich kilkudziesięciu latach stanowią one we Francji jedno z najpoważniejszych zagrożeń społecznych, nie przeszkadza w przedstawieniu w zasadniczej części tej publikacji czegoś w rodzaju „suchego” sprawozdania o kilkudziesięciu sektach – według schematu: historia, doktryna, praktyka i organizacja. Podobnie zresztą wygląda to w przywołanej już tutaj książce Jeana-Pierre'a Van Geirta. W efekcie obie publikacje mają sporą wartość poznawczą.

Nie jest tak, że w polskich księgarniach w ogóle nie można znaleźć takich opracowań, których autorzy potrafiliby zachować obiektywizm

nouvelles sectes se creent”. Ph. Morando, *Ce que vous devez savoir pour vous protéger des sectes*, Paris 1998, s. 17.

¹⁵ Wprowadzenie do niej autor kończy stanowczym stwierdzeniem: „Il y a urgence à constituer un véritable instrument de lutte contre les sectes qui, si elle est l'affaire de tous, reste avant tout l'affaire de l'Etat”. A. Gest, *Sectes. Une affaire d'Etat*, La Ferté Saint-Aubin, 1999, s. 29.

¹⁶ „Après la morte de son plus jeune fils, victime d'une secte – pisze J. Diwo, przybliżając okoliczności powstania tego obecnie ważnego ośrodka dokumentacji – Roger Ikor rassemble ses amis les plus proches pour leur demander de l'aider à prévenir des drames analogues. Ainsi naquit par la volonté d'un père affligé, farouche défenseur de la liberté et de la dignité humaine...” J. Diwo, *Réflexions d'un homme de lettres, en: Les sectes: état d'urgence*, Paris 1995, s. 11.

w prezentowaniu sekt i nowych ruchów religijnych. Przykładem proo takiego obiektywistycznego podejścia do tego problemu może być m.in. szereg publikacji ukazujących się w krakowskim wydawnictwie Nomos – takich chociażby, jak wspomniana książka Eileen Barker *Nowe ruchy religijne*, czy publikacje autorstwa Tadeusza Doktora. Nie wszystkie mają charakter naukowy – wiele z tych usiłujących zachować obiektywizm opracowań to popularyzacje lub bardzo selektywne prezentacje wybranych sekt lub problemów. Jednak nawet one mają swoją wartość poznawczą i mogą przyczynić się do uchylenia niektórych nieporozumień w tej mierze. Przykładem takiej popularnonaukowej i selektywnej, a jednocześnie pożytecznej poznawczo publikacji może być książka Marii Marczewskiej-Rytko *Religie niechrześcijańskie w Polsce*¹⁷. Wiele wartościowych informacji znaleźć można również w opracowaniu Grzegorz Rowińskiego i Moniki Purzyckiej *Inne niebo* – jest ono tym bardziej interesujące poznawczo, że stanowi rzadki przypadek połączenia przez wydawcę w jednej publikacji dwóch istotnie różniących się podejść do sekt, tj. „alarmistycznego” (Rowiński) i „prezentystycznego” (Purzycka)¹⁸. Rzecz zatem nie w tym, że tego rodzaju powszechnie dostępnych opracowań nie ma na polskim rynku księgarskim, lecz w tym, że jest ich zbyt mało, a te które są, niejednokrotnie oczekują od czytelnika zbyt wiele, aby mógł sobie poradzić z tak złożonym zagadnieniem, jak sekty.

¹⁷ Por. M. Marczevska-Rytka, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 1997. Spórą wartość poznawczą – zwłaszcza dla czytelnika, który o tzw. sektach dowiaduje się głównie ze środków masowego przekazu – ma zarówno umieszczenie tych wspólnot w szerszym kontekście religii światowych (m.in. buddyzmu, hinduizmu i islamu), jak i dołączenie w postaci aneksu „wyboru aktów prawnych regulujących stosunki wyznaniowe” oraz „wyboru dokumentów Kościoła katolickiego wobec religii niechrześcijańskich”.

¹⁸ Jak informują wydawcy na wstępie: „Książka ta składa się z dwóch powstałych niezależnie od siebie prac, prac o odmiennym nastawieniu do zjawiska sekciarstwa”, dodając, iż „zestawienie dwóch tak niekiedy różnych stanowisk wobec nowych ruchów religijnych pozwoli na wypracowanie obiektywnego na nie spojrzenia”. Por. G. Rowiński, M. Purzycka, *Inne niebo czy w sieci szalonego proroka. Nowe ruchy i sekty religijne w Polsce*, Warszawa 1998, s. 5 i d. O ile kwestia „odmiennych nastawień do zjawiska sekciarstwa” nie ulega w tym przypadku wątpliwości, to można je mieć w odniesieniu do oczekiwań wydawców – bo czytelnik sięgający po to opracowanie musiałby mieć sporą wiedzę nie tylko na temat sekt, ale także nieźle orientować się w tym, co się o nich mówi i jak się o nich mówi, aby w tym „dwugłosie” usłyszeć coś więcej niż „szum” informacyjny. Jaka jest kompetencja w tym zakresie tzw. przeciętnego obywatela w Polsce, pokazują przywołane wcześniej badania T. Doktora i M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej.

Odrębny problem stanowią – zarówno w Polsce, jak i innych krajach europejskich – opracowania albo otwarcie broniące poszczególnych sekt i nowych ruchów religijnych, albo też broniące ich pod pozorami obiektywizmu i bezstronnego informowania czytelnika o co tutaj chodzi. We Francji tego typu publikacją jest m.in. *Le Guide des sociétés secrètes* Jeana-Pierre'a Bayarda¹⁹. Generalna zasada przyświecająca autorowi tego „Przewodnika po tajemnych stowarzyszeniach” jest taka sama jak przy innego typu przewodnikach, tj. maksimum informacji oraz minimum odautorskich komentarzy i ocen. Te ostatnie Bayard zmieścił głównie w swoim *Wprowadzeniu*²⁰. Natomiast w części zasadniczej przedstawił szeroką panoramę różnych „tajemnych stowarzyszeń”, poczynawszy od mało znanego w Polsce „Rycerstwa” (są sukcesorami poszukiwaczy świętego Graala), poprzez lepiej u nas znanych masonów, zwolenników teozofii i antropozofii, dalej: wspólnoty kultywujące przedchrześcijańskie tradycje celtyckie (druidzi) oraz średniowieczne ruchy schizmatyczne (katarzy), a jeszcze dalej różnego rodzaju organizacje ufologiczne, aż po grupy mające status stowarzyszeń kulturalnych (kultywujących jednak coś więcej niż regionalne obyczaje). W trosce o danie czytelnikowi owego maksimum informacji autor zadbał o przedstawienie nie tylko takich generalistów jak wierzenia czy praktyki tych wspólnot, ale także o podanie konkretnej liczby ich członków, a nawet dokładnych adresów siedzib. W krótkim, bo zaledwie dwustronicowym rozdziale XIII podał zresztą również adresy francuskich organizacji obrony przeciwko sektom. Jednak występująca tutaj dysproporcja jest tak ewidentna (cały *Przewodnik* liczy ponad 230 stron), że nie może ulegać wątpliwości, po czyjej stronie sytuują się jego sympatie.

¹⁹ Jak pisze jego autor we *Wprowadzeniu*: „Cet ouvrage est conçu dans un but pratique: presenter des sociétés secrètes, des clubs feremés a vocation spirituelle, en définir l'ésprit et donner les moyens de joindre un responsable”, J.P. Bayard, *Le Guide des sociétés secrètes*, Saint-Armand-Montrond, 1989, s. 13. Opracowanie to stanowi jedną z pozycji serii wydawniczej „Les Guides de l'Insolite” – wśród owych „Niezwykłych Przewodników” znajdują się m.in. *Le Guide des voyants et des astrologues* i *Le Guide de l'occulte (a paraître)*.

²⁰ Stawia w nim m.in. pytanie: „Les sectes sont-elles pernicieuse et dangereuse pour notre civilisations?”. Odpowiadając na nie, powołuje się m.in. na wspomniany już tutaj raport Alaina Viviena (z 9 kwietnia 1985 roku) i przyznaje, że „certains group sont mis à l'index [...], certains dirigeants sont malhonnêtes, interesses par des gains matériels, et ne pensent qu'a duper des êtres trop crédules”. Dodaje jednak zaraz „Il existe heureusement bien d'autres groupes où la valeur spirituelle est seule en cause”. Tamże, s. 24.

Inną konwencję dla przedstawienia swoich sympatii przyjęła Monika Adamczyk, autorka książki *Wioska Boga Kryszny*. Swoją prezentację polskich krisznaitów przedstawia ona bowiem w formie dziennikarskiej relacji z podróży i pobytu w ich sudeckiej wiosce (w Czarnowie k. Czarstaka) o nazwie Nowe Śantipur²¹. Ten zapis – utrzymywany w formule: „przede wszystkim fakty” – w swojej warstwie psychologicznej za punkt wyjścia ma zdziwienie i rozczarowanie, że nie znalazła tam nic z tego, czego dowiedziała się o krisznaitach z na ogół niechętnych im środków masowego przekazu („Poczułam się dość mocno rozczarowana widokiem samej Świątyni”), natomiast za punkt dojścia ma sympatię dla tej wspólnoty, przechodzący niejednokrotnie w podziw dla jej wierzeń i praktyk religijnych²². Całości relacji dopełnia podanie dokładnego adresu kontaktowego wspólnoty oraz wykaz opublikowanych w tym samym wydawnictwie książek, „które pomogą ci: ŻYĆ LEPIEJ, NADAŻAĆ ZA ZMIANAMI, ROZWIJAĆ SIĘ” itd. Wprawdzie dysponujący pewną dozą krytycyzmu czytelnik może nabrać podejrzeń, że nie jest to tak zupełnie bezstronna relacja, jednak przy występującym obecnie zamieszaniu wokół sekt (i towarzyszącym mu szumie informacyjnym) ów krytycyzm może zarówno łatwo przerodzić się w jakiś hiperkrytycyzm (prowadzący do „zdyskwalifikowania” książki bez zapoznania się z jej treścią), jak i być tak słaby, że nie wystarczy do odróżnienia warstwy faktograficznej od występującego tutaj chwytu promocyjnego²³.

²¹ „co stanowi odpowiednik miasta Śantipur leżącego w Indiach!”, zaraz też dodaje, że „nie znalazła tu jednak architektury pełnej rzeźb, złota i kolorów. Wszystko zrobiono na nowowiejską polską nutę”. Por. M. Adamczyk, *Wioska Boga Kryszny*, Katowice 1999, s. 6.

²² W „Posłowie” do tej relacji autorka stwierdza m.in.: „[...] zaimponowało mi to, że utrzymują duchowy kontakt ze swoim Śri Kryszną w każdej chwili dnia. [...] Całkowicie i w skupieniu oddają się czynności, którą wykonują. Nigdy nie walczą o rezultaty. Potrafią w zupełności zaufać Wyższej Sprawczej Mocy i poddać się Jej woli”. Tamże, s. 91.

²³ Warto przy okazji zwrócić również uwagę na zastosowany przez wydawców tej książki sposób tworzenia przyjaznej atmosfery wokół ruchu krisznaickiego. Otóż na ostatniej stronie tej książki stawiają oni pytania: „Czy Ruch Hare Krishna to jakaś niebezpieczna sekta? Czy jej członkowie, jak wieść niesie, porywają dzieci i czynią inne niegodziwości? Czy ta organizacja w ogóle jest legalna?” Na tak drastyczne i jednoznaczne pytania nie można jednak udzielić prostych i jednoznacznych odpowiedzi. Wygląda na to, że dobrze o tym wiedzą wydawcy książki. Nie próbują zresztą ich udzielić. Próbuje natomiast przekonać czytelnika, że powinien wyzbyć się uprzedzeń („Kiedy patrzymy na innych poprzez pryzmat uprzedzeń, wydają się nam groźnymi lub niezrozumiałymi”) oraz spróbować spojrzeć na krisznaitów jako na takich samych ludzi jak on – tyle tylko że różniących się od niego „swoją filozofią

W obiegu wydawniczym – zarówno tym oficjalnym, jak i nieoficjalnym czy półoficjalnym (jeśli można tak powiedzieć o wydawnictwach, które nie są wprawdzie zakazane, ale też i nie posiadają numerów ISBN) – znajduje się również wiele takich tytułów, które otwarcie promują określone sekty i nowe ruchy religijne. Nie wszystkie sprowadzają się do wyznania wiary ich autorów. Przynajmniej część z nich poza ową wiarą stara się przekazać możliwie wiele i możliwie dokładnych informacji. We Francji tego typu ambicje mają publikacje ukazujące się w serii „La sagesse du monde” (Mądrość świata) – ukazało się w niej m.in. szereg pozycji poświęconych druidom i ich „mądrości”²⁴. W Polsce nie ma wprawdzie jakiegś jednej wyraźnie określonej serii promującej przedchrześcijańskie tradycje tego obszaru Europy, do którego należy nasz kraj, niemniej ukazuje się szereg wydawnictw (z reguły w niedużych nakładach i o ograniczonym zasięgu kolportażowym), które za cel stawiają sobie zarówno informowanie o kulturze dawnych Słowian, w szczególności ich wierzeniach i praktykach religijnych, jak i jej promowanie – taką oficyną wydawniczą jest m.in. Toporzeł. Istnieją również takie wydawnictwa, które specjalizują się w publikowaniu dzieł autorów reprezentujących określoną orientację religijną lub quasi-religijną – przykładem może być Wydawnictwo Genesis, które stara się przybliżyć polskiemu czytelnikowi myśl gnostyczną i neognostyczną (w szczególności teozoficzną)²⁵. Odnotować trzeba również występowanie swoistego obiegu różnego rodzaju ulotek, druków promocyjno-informacyjnych oraz „liścików” – jeśli tak można nazwać podpisane przez konkretne osoby i

religii i obyczajami”. Jest to zapewne pewne minimum niezbędne do tego, aby rzeczowo rozmawiać zarówno o tym, jak i każdym innym ruchu religijnym. Pozostaje natomiast sprawą dyskusyjną, czy stanowi to, czy też nie stanowi pierwszego kroku stania się jego członkiem.

²⁴ Dobrą ilustracją sposobu prezentowania tego dosyć licznego i dobrze zorganizowanego (zwłaszcza w Anglii i we Francji) ruchu religijnego kultywującego tradycje celtyckie przedchrześcijańskiej Europy jest książka znanego dyktatora mody Paco Rabanne pt. *Siła Celtów*. Wyrażając jej generalne przesłanie, wydawca cytuje na czwartej stronie okładki następujący fragment wypowiedzi autora: „Nous sommes tous des Terriens. Au-dela de nos differences ethnologiques et culturelles, notres planetes nous rassemble. Le patrimoine des autres devrait nous eclairer. Mais nous sommes amnesiques. Nous avons oublie les diverses Traditions et les grandes courants de pensee venus d'ailleurs”. Por. P. Rabanne, *La force des Celtes. L'heritage druidique*, Paris 1996. Na końcu znajduje się oczywiście adres kontaktowy ruchu, w tym adres poczty elektronicznej i internetowy.

²⁵ Ukazały się w nim m.in. podstawowe dzieła Rudolfa Steinera, takie jak *U bram teozofii*, czy *Teozofia różokrzyżowców*.

adresowane do konkretnych osób pisemka rozsyłane m.in. przez Stanisława Wilka, „Świadka jedyne go prawdziwego Boga – Jehowy”²⁶. Od rębnią kategorię stanowią publikacje, które są materiałami wewnętrznymi poszczególnych sekt oraz nowych ruchów religijnych i dla ich członków pełnią rolę czegoś w rodzaju Pisma Świętego, katechizmu czy instrukcji, jak należy żyć, postępować i praktykować religijność²⁷. Szczegółowa informacja o tych i pozostałych typach publikacji znajduje się w części III tego opracowania.

2. Kościół katolicki i katolicy wobec sekt

W dyskusji na temat sekt nie można pominąć stosunku do nich Kościoła katolickiego – nie tylko dlatego, że zwalczając je przez wiele wieków, zgromadził spore doświadczenie, ale także dlatego, że jego stanowisko w stosunku do sekt ma istotny wpływ na stosunek do nich różnych grup społecznych. Szczególnie jest to widoczne w takim społeczeństwie jak polskie, które w zdecydowanej większości jest katolickie – bez względu na to, jakiej „próby” byłaby ta katolickość. Dla katolicyzmu i katolików istotne znaczenie miało, ma i zapewne jeszcze długo mieć będzie to, co mówiło się i mówi z wysokości Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, nazywanego również Magisterium Kościoła – stanowi go ogół biskupów, z biskupem Rzymu na czele. Nie wchodząc tutaj ani w teologiczne, ani w historyczne rozważania na ten temat, odnotujmy tylko, że u podstaw wsłuchiwanie się w głos tego gremium leży wiara, iż Urzędowi temu „udzielona została nadprzyrodzona sprawność przez Ducha Świętego”, i z im większą uwagą, pilnością oraz pokorą wierni będą przyjmowali płynące stamtąd nauki, tym bardziej Kościół katolicki będzie zjednoczony²⁸. Dla dzisiejszego stosunku tego Kościoła do sekt i nowych

²⁶ Niejednokrotnie zaczynają się one jakimś biblijnym cytatem (w rodzaju: „Największa marność! Wszystko jest marnością!”), a kończą jakimś „fundamentalistycznym” wezwaniem (w rodzaju: „Wybierz drogę prostolinijnego i prawego, i żyj!”).

²⁷ Tylko tytułem ilustracji można tutaj wymienić: „Edukację dla świata” (broшура Światowego Uniwersytetu Duchowego Brahma Kumaris), „Raelianina. Pismo Polskich Raelian”, czy „Zasadę Stworzenia” (wydawnictwo Ruchu pod wezwaniem Ducha Świętego dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego, nazywanego potocznie Kościołem Moona).

²⁸ W katolickiej encyklopedii pod hasłem „Nauczycielski Urząd Kościoła” wyjaśnia się, że jest to „nadprzyrodzona sprawność Kościoła, udzielona przez Ducha Świętego Biskupowi

ruchów religijnych istotne znaczenie ma wszystko to, co zostało powiedziane na ten temat na soborach i synodach. Nie tylko ważne, ale i najbardziej aktualne jest to, co powiedziano na Soborze Watykańskim II. Przypomnijmy zatem, że w jego dokumentach znajduje się m.in. „Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich”. Stwierdza się w niej m.in., że „Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca [...]. Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów rozpoznanie owej tajemnicy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia [...]. Kościół katolicki nie odrzuca nic z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nie rzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”²⁹. Po tej deklaracji pewnej otwartości i zachęty do międzywyznaniowego dialogu następuje wyliczenie tych religii, z którymi Kościół ten chciałby ów dialog prowadzić – wymienieni zostali wśród nich wyznawcy buddyzmu, hinduizmu, islamu i judaizmu, z którymi „święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie i poszanowanie”. Można jednak zakładać, że lista ta jest otwarta. Jak dalece? To pokazują m.in. późniejsze wystąpienia hierarchów Kościoła katolickiego – takie chociażby, jak przemówienie wygłoszone 2 października 1979 roku w ONZ przez Jana Pawła II; papież podkreślił w nim m.in., że „Kościół katolicki wszędzie, na wszystkich miejscach ziemi, głosi orędzie pokoju, modli się o pokój, wychowuje dla pokoju. W pracy tej biorą udział również przedstawiciele i wyznawcy innych Kościołów i wspólnot, także innych religii świata i praca ta połączona z wysiłkami wszystkich ludzi

Rzymskiemu (papież) i wszystkim biskupom razem, pozostającym w łączności z Biskupem Rzymskim i między sobą, zwłaszcza zebranych na Soborze Powszechnym, do autentycznego (tzn. z upoważnienia Jezusa Chrystusa) i nieomylnego wypowiedziania się w sprawach wiary i moralności”, *Katolicyzm A – Z*, Poznań 1994, s. 291.

²⁹ Cytuję za: M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 1997, s. 127 i n. Autorzy książki prezentującej stosunek katolików do sekt zwracają uwagę na fakt, że w odniesieniu do „wyznań chrześcijańskich wywodzących się z Reformacji” na Soborze Watykańskim II ani razu nie użyto pejoratywnego określenia „sekt”. Por. W. Dzieża, A. Posacki SJ., S. Pyska SJ, *Katolik wobec sekt*, Kraków 1998, s. 45.

dobrej woli z pewnością przynosi owoce...”³⁰. Warto tutaj jeszcze przypomnieć to, co powiedział papież 25 lutego 1981 w Hiroszynie w swoim wystąpieniu na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych – mówił tam bowiem o „wielkiej tradycji duchowej i religijnej Azji, tradycji, która tak znacznie wzbogaciła globalny dorobek człowieka”.

Ważnym dokumentem dla określenia dzisiejszego stosunku Kościoła katolickiego do sekt i nowych ruchów jest ogłoszony 3 maja 1986 roku przez Watykan „Raport o sektach albo nowych ruchach religijnych”³¹. Już na jego wstępie dokonuje się wyraźnego złagodzenia tradycyjnie pejoratywnego określenia „sekt”, proponując nazywać przynajmniej niektóre z tych wspólnot bardziej „neutralnie”, „nowymi ruchami religijnymi” lub „nowymi grupami religijnymi”. Istotne jest także wyróżnienie takich kategorii, jak „mentalność czy postawa sekciarska” – znamionować ma ją „nietolerancja czy wręcz agresywny prozelityzm”. Dodaje się przy tym, że „postawy takie spotykamy również pośród wierzących chrześcijan w obrębie Kościołów i wspólnot kościelnych”³². Po tych zachęcających nie tylko do krytyki, ale także samokrytyki deklaracjach pojawia się spory rozdział mówiący o grupach w obrębie Kościoła najbardziej „narażonych” lub też – co na jedno wychodzi – podatnych na działanie sekt. Stanowiąc je mają te grupy młodzieży, które „nie mają oparcia, są bezrobotni, nie uczestniczą aktywnie w życiu parafialnym, ani w dobrowolnych pracach na rzecz parafii”. Mówi się tam również o „miasteczkach uniwersyteckich, stanowiących często teren sprzyjający bujnemu wzrostowi sekt oraz werbowaniu nowych członków”. W pierwszej części raportu znajduje się również generalizująca odpowiedź na pytanie o przyczyny „względego powodzenia sekt we współczesnym świecie” – stwierdza się w niej, że „zjawisko to wydaje się być przejawem odczłowieczającego oddziaływania struktur współczesnego społe-

³⁰ Cytuję za: M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, wyd. cyt., s. 131.

³¹ Jego podstawą jest „ok. 75 wypowiedzi i dokumentacji otrzymanych do 30 października 1985 od 75 regionalnych i krajowych Konferencji Episkopatów”. Por. W. Dzierża, A. Posacki SJ, Stanisław Pyszka SJ, *Katolik wobec sekt*, wyd. cyt., s. 45 i d.

³² Por. tamże, s. 51. Znajduje się tam też szereg innych stwierdzeń potwierdzających tezę autorów przywoływanej tutaj książki, że ten „dokument ma charakter krytyczny a zarazem pozytywny” – „Krytyka odnosi się do natury licznych sekt i stosowanych przez nie metod zdobywania i formacji nowych adeptów. Charakter pozytywny wyraża się w traktowaniu zjawiska nowych ruchów religijnych nie tyle jako zagrożenia dla Kościoła, ile bodźca do refleksji nad własnym sposobem działania” (tamże, s. 47).

czeństwa tworzonego na Zachodzie”. Cały drugi rozdział poświęcony jest konkretyzacji tego twierdzenia. Mówi się w nim m.in. o tym, że „struktury wielu wspólnot uległy zniszczeniu”, że „wiele osób czuje, że straciło kontakt z sobą samym, z innymi, ze swoją kulturą i otoczeniem”, że „w wielu krajach Trzeciego Świata społeczeństwa żyją w drastycznym oderwaniu od tradycyjnych wartości kulturowych, społecznych i religijnych”, że „ludzie odczuwają potrzebę wyodrębnienia się z anonimowego tłumu”, że mają oni „głębką potrzebę duchową, natchnione przez Boga dążenie do czegoś poza tym, co oczywiste, bezpośrednie, zwyczajne, sprawdzalne i materialne”, że „świat dzisiejszy cechuje gęsta sieć współzależności: pełno w nim wrogości i konfliktów, gwałtu i strachu przed zagładą” itd. Krótko mówiąc, „spowodowane przez industrializację, urbanizację, migracje, szybki rozwój komunikacji, superracjonalne systemy technokracji, itd., załamanie się tradycyjnych struktur społecznych, wzorców kulturowych oraz tradycyjnych hierarchii wartości sprawiło, że wielu ludzi znajduje się w stanie wewnętrznego zamętu, wykorzenienia i niepewności; są oni zatem podatni na wpływy”³³.

Warto też zwrócić uwagę na to, czego nie ma w tym „Raporcie”. Po pierwsze zatem nie ma w nim jednoznacznego potępienia odmienności religijnych. Po drugie nie ma w nim prostych schematów w rodzaju „my” i „oni”, a w ramach takiego podziału obwiniania za wszelkie zło owych „onych”. Po trzecie nie ma w nim patrzenia na problemy życia duchowego współczesnego świata wyłącznie z wyznaniowego punktu widzenia, a tym bardziej redukcji go do perspektywy katolickiej. Wszystko to razem stanowi świadectwo nowego podejścia Kościoła katolickiego do problemu tzw. sekt oraz zachętę do poważnych i wielostronnych dyskusji na ten temat. Jak szeroka może to być platforma dyskusji oraz w jakich kierunkach mogą one pójść, będzie oczywiście zależało m.in. od tego, jak ludzie Kościoła odczytają literę oraz ducha tego raportu. Wyraźnie widać, że z tym jest dzisiaj różnie.

Dla uzasadnienia tej tezy odwołam się na początek do książki bpa Zygmunta Pawłowicza *Kościół i sekty w Polsce*, publikacji stanowiącej znaczący głos w tej sprawie nie tylko dlatego, że wyszła spod pióra jednego z polskich hierarchów Kościoła katolickiego, ale także dlatego, iż przynajmniej deklaratorywnie nawiązuje do wspomnianego wyżej raportu. Tym, co jest w niej widoczne nawet przy jej pobieżnym przejrzeniu, jest

³³ Tamże, s. 64.

postawienie wyraźnej granicy między Kościołami chrześcijańskimi a sektami. Tak więc w części pierwszej przypomniane jest to, co stanowi podstawę powstania oraz funkcjonowania Kościoła katolickiego, natomiast w części drugiej podane są analogiczne informacje o innych Kościołach chrześcijańskich, w tym takich, które – jak np. menonici, czy kwakrzy – nazywane były tradycyjnie sektami. W części trzeciej prezentowane są już wyłącznie tzw. sekty. Podana tam ich dosyć długa i zróżnicowana lista może stanowić dla postronnego czytelnika spore zaskoczenie. Znajdują się na niej bowiem m.in. liczne, znaczące społecznie (zwłaszcza w obszarze anglosaskim) oraz działające w wielu krajach na świecie wspólnoty adwentystyczne, ruchy badackie, czy Kościoły Chrystusowe, jak i stosunkowo nieliczne oraz mające lokalnych charakter Kościoły, stowarzyszenia i związki wyznaniowe – w rodzaju: Kościoła Miłosiernego Boga, Rodzimego Kościoła Polskiego, czy Związku Duch i Moc. Nie mniejsze zaskoczenie – zwłaszcza gdy się pamięta o papieskich słowach skierowanych pod adresem innych religii światowych – stanowi fakt, że w części czwartej tej książki *expressis verbis* stwierdza się, iż „religie niechrześcijańskie są źródłem sekt o wymiarze religioznawczym”, dodając przy tym, że „hinduizm i buddyzm są religiami typowo azjatyckimi, czyli związanymi z historią, kulturą, tradycją i duchowością Dalekiego Wschodu”, „islam jest religią *założoną* (podkreślenie wł.) przez Mahometa”, natomiast „judaizm to całokształt doktryny i instytucji religijnych, a także społecznych, skryształizowanych po niewoli babilońskiej (VI w. przed Chr.) na gruncie Izraela historycznego i rozwijający się dynamicznie aż po epoką współczesną wśród żydów”³⁴. Stąd czytelnik tej książki ma prawo sądzić, że są one czymś historycznie i kulturowo obcym nie tylko w Polsce, ale i w całej Europie. Czymś takim jest oczywiście również to wszystko, co się narodziło na ich gruncie, czyli właśnie owe „sekty o wymiarze religioznawczym”. Część piąta tej książki nie tylko ma w nim ugruntować to przekonanie, ale także uwrażliwić czytelnika na grożące mu z tej strony niebezpieczeństwa. Nosi ona bowiem tytuł: *Sekty destrukcyjne*, wśród nich zaś najwięcej miejsca zostało poświęcone powstałemu w Korei tzw. Kościołowi Muna, oraz mającemu hinduski rodowód Międzynarodowemu Towarzystwu Świadomości Kryszny³⁵. Odnotujmy jeszcze tylko, iż książka ta ma również część szó-

³⁴ Por. Bp. Z. Pawłowicz, *Kościoł i sekty w Polsce*, Gdańsk 1996, s. 204 i d.

³⁵ Opisując działalność pierwszej z tych grup, autor stwierdza m.in., że „kształtowana jest w nich typowo sekciarska mentalność, przeniknięta fanatyzmem, ideologiczną ciasnotą,

stą (mowa jest w niej o tzw. „ruchach pseudoreligijnych” – takich np. jak New Age czy Wspólnota Nauk Różokrzyża) oraz część siódmą, mówiącą o związkach światopoglądowych (takich np. jak masoneria czy kluby rotariańskie), nie będących nawet pseudoreligiami, tylko „religiami zastępczymi”³⁶.

Mam poważne wątpliwości, czy o to dokładnie chodziło w papieskim spojrzeniu na niesłychanie zróżnicowany i ciągle różnicujący się świat współczesnej kultury, w tym oczywiście kultury religijnej. Mam również poważne obawy, czy wypełnianie litery i ducha watykańskiego *Raportu* tego rodzaju treścią jest dobrą płaszczyzną do dyskusji z przedstawicielami innych niż katolicka religii oraz z intelektualistami reprezentującymi opcje świeckie. Skłonny jestem zaryzykować tezę, iż nie ma jakiejś zasadniczej różnicy stanowisk w kwestii sekt i nowych ruchów religijnych między tą obszerną i – mimo wszystko – dosyć finezyjną w swoich wywodach monografią a popularną i wykładającą „kawę na ławę” książeczką ks. W. Nowaka *Sekty w Polsce*. Żeby tylko dać próbkę ideowego przesłania tej ostatniej powiem, że na fundamentalne pytanie: dlaczego pojawiają się sekty, we *Wprowadzeniu* abp Edmund Piszcz stwierdza m.in., iż to „brak znajomości Chrystusa, Jego prawdy, Jego Nauki, Jego miłości, prowadzi do chęci poznania rozmaitych namiastek religii”, w dalszej zaś części wśród owych „namiastek” znajdują się tak liczne i znaczące dzisiaj wspólnoty religijne, jak baptyści czy zielonoświątkowcy³⁷. Dostrzegam natomiast pewne istotne różnice między stosunkiem do sekt i nowych ruchów religijnych autorów tych dwóch publikacjami a podejściem do tego problemu współautorów książki *Katolik wobec sekt*. Co więcej, różnice takie ujawniają się również między dwójką jej współautorów, tj. ks. Aleksandrem Posackim oraz ks. Wiesławem Dzierżą. Podejście pierwszego z nich zdaje się być bardziej ekumeniczne – żeby nie powiedzieć: światopoglądowo otwarte – lub też, co na jedno wychodzi, gotowe do

izolacjonizmem i poczuciem bezwzględnej wyższości własnej grupy nad społeczeństwem i przedstawicielami innych religii” (por. tamże, s. 258). Natomiast przy opisie funkcjonowania drugiej z nich przywołuje dramatyczne relacje jej byłych uczestników mające potwierdzić tezę, iż stosowane są w niej m.in. „techniki umysłowej zależności” oraz praktyki prowadzące do „dezorientacji jednostki i sublimacji jej osobowości” (por. tamże, s. 260).

³⁶ Charakteryzując je, autor tej książki stwierdza, że „religie zastępcze mają [...] kult religijny bez wiary w Boga. W miejsce zagubionego Boga ludzie umieszczają jakiegoś bożka...”. Por. tamże, s. 295.

³⁷ Por. ks. W. Nowak, *Sekty w Polsce*, Olsztyn 1995.

dyskusji i odważnego stawiania pytań. Dla zilustrowania przywołam tutaj tylko jeden fragment wypowiedzi tego autora – pisze on m.in., że dzisiaj sekta to „pewna grupa, która jako mniejszość odłączyła się od większości, zamknęła się w sobie i zaczęła żyć własnym życiem, walcząc z tą większością”, po czym pyta: „czy to znaczy, że mniejszość zawsze nie ma racji?” i odpowiada: „przeciwnie, czasem mniejszość może mieć rację, jeżeli chodzi o prawdę w dziedzinie doktryny czy światopoglądu”³⁸. Śmiałość tej wypowiedzi tonuje w jakiejś mierze ks. Wiesław Dzierża, który w książce tej przedstawia problem „Sekt a praw człowieka”. W tym celu przypomina zarówno oenzetowską Deklarację praw człowieka z 1948 roku, jak i dokumenty w tej sprawie przyjęte na Soborze Watykańskim II – w jego przekonaniu jedno i drugie zgodne są co do tego, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej, ma także prawo być wolna od przymusu w narzucaniu jej innej religii ze strony różnych grup”³⁹. Następnie pojawiają się konkretne zarzuty pod adresem konkretnych sekt – np. sektom „pochodzącym ze Wschodu” (takim m.in. jak krysznaici) zarzuca „stosowanie diety wegetariańskiej”, co bezpośrednio stosującym ją przynosi pozytywne skutki (takie jak „dobra higiena” czy „dobre samopoczucie”), jednak w dłuższej perspektywie ma negatywne następstwa („powoduje bardzo poważne choroby” i „ogólne braki w rozwoju fizycznym człowieka”); najgorsze jest to, że „osłabiony fizycznie człowiek może później po pewnych etapach indoktrynacji przyjmować już wszystko to, co mu się powie”. Jakby jednak na to nie patrzeć: jest jednak coś ważnego i poważnego w tym, co proponują i stosują w swoich praktykach te krytykowane grupy religijne. Jeszcze śmielsze uwagi pojawiają się przy prezentowaniu Świadków Jehowy, mających zwykle złe, albo nawet bardzo złe notowania u autorów katolickich – zaliczają ich zwykle do tzw. sekt destrukcyjnych. Otóż ks. W. Dzierża stwierdza, że „trzeba udowodnić (podkreślenie wł.), że są tam pewne braki, aby ich można było nazwać sektą destruktywną”. Uwagę tę można uogólnić i skierować do tych autorów katolickich, którzy tak szybko i tak łatwo zdają się przypisywać destruktywność wszystkiemu, co jest albo zupełnie niekatolickie, albo zbyt mało katolickie.

Pewnym dysonansem w stosunku do ogólnego charakteru tej książki jest zamieszczona na końcu „Polska bibliografia na temat sekt i nowych

³⁸ W. Dzierża, A. Posacki SJ, S. Pyszka SJ, *Katolik wobec sekt*, wyd. cyt., s. 25 i n.

³⁹ Tamże, s. 36.

ruchów religijnych w Polsce” – dodajmy: bibliografia mocno wybiórcza – zawierająca zaledwie 13 pozycji (tylko w ostatnich kilku latach pojawiło się ich kilkaset) oraz naświetlająca kwestię dosyć jednostronnie – bo jak inaczej rozumieć takie tytuły, jak np. praca zbiorowa pod red. ks. Stefana Dobrzańskiego *New Age – pseudoreligia* czy monografia Lotty Danielson *Droga donikąd. Hare Kriszna* (jak informują autorzy tego zestawienia bibliograficznego, „Książka ta jest relacją Autorki z jej czteroletniej przynależności do Ruchu Hare Kriszna i wstrząsającym świadectwem procesu prania mózgu przez sektę”). Tego typu bijących na alarm oraz ostrzegających przed sektami już samymi tytułami publikacji pisanych z pozycji katolickich jest oczywiście znacznie więcej. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na artykuł Małgorzaty Ibek *Obraz sekt w polskiej prasie katolickiej na podstawie wybranych tytułów z lat 1989-1994*, zamieszczony w 14 numerze Kwartalnika Religioznawczego „Nomos”. Jego autorka postawiła sobie bowiem po części taki sam cel jak autor niniejszego referatu, tj. „przedstawienie modelu postawy wobec nowych ruchów religijnych, którą proponuje swoim wiernym Kościół rzymskokatolicki rozumiany jako instytucja”⁴⁰. Można mieć wprawdzie spore wątpliwości, czy uzasadnione jest stawianie znaku równości między stanowiskiem Kościoła rzymskokatolickiego w sprawach sekt i nowych ruchów religijnych oraz stanowiskami w tej kwestii autorów artykułów publikowanych m.in. na łamach „Słowa – Dziennika Katolickiego”, „Gościa Niedzielnego”, „Niedzieli” i „Ładu”, niemniej nie ma żadnych wątpliwości, że pisma te są katolickie, piszące zaś w nich osoby starają się swój katolicyzm wyrazić najlepiej jak potrafią. Zdaniem autorki tego artykułu do 1989 roku w wymienionej wyżej prasie za najbardziej niebezpieczne sekty uchodzili sataniści oraz Świadkowie Jehowy. „Od 1992 roku w prasie katolickiej rozpoczyna się «nowa moda». Tym razem dominującym tematem i «chłopcem do bicia» stał się New Age. Teraz niemal wszystko, co ukazuje się o nowych ruchach religijnych zwanych w prasie katolickiej sektami, ma w tytule New Age”. I dalej, „New Age został «zdemaskowany» przez prasę katolicką «po owocach», które wydaje, tak więc (jego programowy – uw. wł.) synkretyzm należy rozumieć jako «plewy pomieszone z ziarnem»”; jest to religia bluźniercza, gdyż na miejscu Boga stawia człowieka, fałszywie interpretuje i zniekształca

⁴⁰ M. Ibek, *Obraz sekt w polskiej prasie katolickiej na podstawie wybranych tytułów z lat 1989-1994*, „Nomos Kwartalnik Religioznawczy” nr 14/96, s. 59.

Pismo Święte, zakłada relatywizm moralny i staje się przez to wygodny dla ludzi szukających łatwego życia. Zainteresowanie się New Age «nie-sie z sobą zagrożenie polegające na uleganiu wpływowi szatana»⁴¹. Oceny tego nowego ruchu religijnego wahają się od bagatelizowania jego innowacyjności („świat to już wielokrotnie przerabiał”) po doszukiwanie się stojących za nim tradycyjnych wrogów katolicyzmu i katolików (takich np. jak masoni), w tym oczywiście katolicyzmu i katolików polskich. Autorka artykułu przywołuje tutaj opinię znanego „demaskatora” tych sił Maciej Giertycha, który wytropił je nawet w tak zdawałoby się niewinnych przedsięwzięciach jak „Festiwal Ziemi” i znalazł jego sojuszników w takich na pozór godnych szacunku organizacjach jak Klub Rzymski⁴². Przytacza ona również przykłady organizowanych przez Kościół sesji naukowych na temat nowych ruchów religijnych. Mimo iż jest to wybiórcze i uproszczone zestawienie, pozwala ono się zorientować, że pojawiały się na nich nie tylko głosy potępienia, ale także świadczące o poszukiwaniu zrozumienia źródeł pojawiania się i racji funkcjonowania tych ruchów⁴³.

Wkraczamy już tutaj na obszar stosunku do nowych ruchów religijnych katolickiej inteligencji. Autorka poświęciła zresztą tej kwestii odrębny paragraf. Nosi on tytuł: „Recepcja nowych ruchów religijnych w prasie katolickiej adresowanej do inteligencji” i opiera się na analizie artykułów na ten temat zamieszczonych w „Tygodniku Powszechnym” oraz „Więzi”. Charakteryzując globalnie te wypowiedzi, stwierdza tam, że stanowią one „próbę zarysowania obiektywnej sytuacji, stawiają raczej liczne pytania niżli przytaczają gotowe odpowiedzi i definicje”. Przywoływane przez nią nazwiska autorów tych artykułów (jak Tadeusz Doktor czy Maria Libiszowska-Żółtkowska) mogą oczywiście budzić wątpliwości czytelnika uprzednio wymienionej prasy, czy to na pewno są katolicy,

⁴¹ Tamże, s. 61. Ostatnie z tych określeń wzięte zostało z artykułu W. Jedyńaka *Nadchodzi nowa era?*, zamieszczonego w „Niedzieli” nr 27/94. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na stosunkowo niewielką objętościowo, ale wartościową poznawczo książkę P. Macura *New Age* (Kraków 1993). Zawiera ona bowiem – jak pisze jej wydawca na okładce – „zarówno teksty liderów New Age, jak i jego krytyków, prawie w całości tłumaczeń niedostępnych polskiemu czytelnikowi”.

⁴² Por. M. Giertych, *New Age – niebezpieczny prąd*. W: „Rycerz Niepokalanej” nr X/92.

⁴³ Takie chociażby jak głos przewodniczącej Sekcji Psychologii Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej – prof. dr hab. Z. Płużak, która „podkreśliła stronę pozytywną działalności małych grup religijnych” (tamże, s. 75).

a przynajmniej czy chcą i potrafią dobrze służyć katolicyzmowi. Sytuacja osób dystansujących się od przedstawiania nowych ruchów religijnych wyłącznie w czarnych kolorach jest tym bardziej dwuznaczna, gdy są księżmi i gdy wygłaszają takie niezbyt przyjemne dla katolików opinie, jak np. ks. Alfons Skowronek, który uważa, iż „zwykli oni sekty demonizować lub przynajmniej z nich ironizować”⁴⁴. Nie chciałbym jednak kontynuować tego wątku – bo nie czuję się kompetentny do odpowiedzi na pytanie, kto ma prawo uważać się za prawdziwego katolika, a tym bardziej: kto wypowiada się po katolicku, a kto nie po katolicku? Pozwolę sobie jednak zauważyć, że zarówno dla autorów reprezentujących kierunek myślenia o sektach i nowych ruchach religijnych „Niedzieli” czy „Gościa Niedzielnego”, jak i tych wpisujących się w credo ideowe „Tygodnika Powszechnego” czy „Więzi”, źródłem inspiracji jest niejednokrotnie ten sam raport Watykanu w kwestii sekt albo nowych ruchów religijnych.

3. Próby uporządkowania obrazu sekt

Jedną z przyczyn trudności w prowadzeniu rzeczowych dyskusji na temat sekt jest wieloznaczność zarówno samego zjawiska, jak i stosowanej terminologii. Przynajmniej niektórzy uczestnicy tych dyskusji zdają sobie z tego na sprawę i podejmują próby uporządkowania języka, którym się posługują. Jednym z takich zabiegów jest dookreślenie pojęć – w tym terminu „sekta”. Z reguły przy takich okazjach przypomina się jego etymologię⁴⁵. Rzecz jednak w tym, że tak w przeszłości, jak i obecnie mało kiedy było ono używane zgodnie z etymologią. Inną z możliwości sprecyzowania języka dyskusji jest odwołanie się do historii sekt. Przy takiej okazji zwykło się przypominać, że sekty to grupy religijne, które wyodrębniły się z któregoś dużego Kościoła lub wyznania. Te historycz-

⁴⁴ „Sekty bywają nawet «wdzięcznym» tematem dla kaznodziejów, którzy pod nieobecność podsądnych ustawiają ich sobie do zbijania, jak im się tylko żywnie podoba. Taka agresja wymierzona w przeciwnika może tylko utwierdzić go w jego przekonaniach, a nawet na dodatek wyzwalać tylko kontragresję”. A. Skowronek, *Sekty – zgorszenie czy wyzwanie dla Kościoła*, Kraków 1992, s. 3.

⁴⁵ Ci, którzy przywiązują znaczenie do etymologii, wskazują, iż termin ten pochodzi od łacińskiego czasownika *sequer* – „naśladować, iść, podążać za kims” (por. m.in. „Raport” MSWiA, część pierwsza, pkt I).

ne odwołania mają jednak również ograniczoną moc wyjaśniającą. Okazuje się bowiem, że istniało i istnieje nadal wiele takich sekt, które w swoich wierzeniach i praktykach łączą tyle różnych tradycji, że trudno byłoby wskazać jakiś konkretny Kościół czy wyznanie, od którego się odłączyły. Można natomiast jednoznacznie wskazać ich „założycieli” czy przywódców, a także dokonać w miarę dokładnej analizy ich osobowości oraz jej wpływu na charakter sekty. Inną możliwością dookreślenia tego języka jest odwołanie się do znaczenia nadanego używanym terminom przez któryś z religioznawczych autorytetów. Przy takiej okazji często przywołuje się „klasyczną” definicję sekt E. Troeltsche’a – w jej świetle „sekty są zwykle małymi grupami, w których realizuje się dążenie do wytworzenia ośobistych, bezpośrednich więzi między członkami”, dodając, że ich działalność „pozbawiona jest ziemskich aspiracji”⁴⁶. Trafność tego rozpoznania budzi wątpliwości już w odniesieniu do sekt, które pojawiły się na przestrzeni od XVI do XVIII wieku, i to zarówno wschodnio-, środkowo-, czy zachodnioeuropejskich. Niejedna z nich bowiem nie tylko miała „ziemskie aspiracje”, ale też potrafiła je skutecznie realizować⁴⁷. Jeszcze więcej sekt z takimi aspiracjami pojawiło się w XIX wieku. Natomiast w naszym stuleciu zdają się one być równie liczne jak te, które w praktyce starają się izolować od społeczeństwa i nie zgłaszają aspiracji do dokonania zasadniczych zmian w świecie doczesnym (por. aneks 3.). Stąd zresztą bierze się zaproponowany przez J.M. Yingere podział wszystkich sekt na: a) „dążące do zmiany świata poprzez samodoskonalenie się i stymulowanie doskonalenia pozostałych członków danego społeczeństwa”, b) „wyróżniające się postawą agresywną wobec świata zewnętrznego”, c) „absolutnie nie ceniące świata zewnętrznego i dążące wobec tego do usunięcia się z tegoż świata”⁴⁸. Niewątpliwą zaletą tego podziału jest próba spojrzenia na ruch sekciarski z ponadchry-

⁴⁶ Por. E. Troeltsch, *Kirche und Sekte*. W: *Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912. Takie ujmowanie sekty przeciwstawiane jest Kościołowi, o którym ten autor pisał, że „pojmowany jest na ogół jako konserwatywny twór, odznaczający się względną aprobatą dla świata, który go otacza. Zrzeszając znaczne masy ludności i pretendując do miana organizacji wszechobecnej i wszechogarniającej, Kościół realizuje swoiście rozumianą zasadę uniwersalności”. Cytuję za: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1983, s. 104.

⁴⁷ Por. przykładowo: S. Springer, *Wielopostaciowość anabaptyzmu: jego formy rewolucyjne oraz pokojowe*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/99, s. 41 i d.

⁴⁸ Por. M.J. Yinger, *Religion, Society and the Individual*, New York 1957.

stocentrycznego punktu widzenia. Natomiast jego słabością jest pewien panamerykanizm (zacierający europejską specyfikę tego ruchu) oraz pewna ahistoryczność (prowadząca do zacierania dokonujących się w nim globalnych zmian). Sama jednak typologizacja sekt jest niewątpliwie zabiegiem porządkującym dyskusję na temat, wartym naśladowania i doskonalenia.

Próby takie są oczywiście podejmowane, żeby tylko tytułem przykładu przypomnieć tutaj typologizację zaproponowaną przez B.R. Wilson – w jej świetle sekty dzielą się na: a. konwertystyczne, b. adwentystyczne, c. pietystyczne, d. gnostyczne⁴⁹. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że typologizacja ta bazuje głównie na sektach wyrastających z tradycji protestanckich (i sprawdza się do badania tej tradycji), pomija natomiast te, które wyrastają z tradycji katolickich oraz prawosławnych. Jej specyfiką jest również dosyć jednostronny chrystocentryzm – utrudnia on m.in. analizę wielu obecnych dzisiaj w Europie sekt inspirowanych tradycją Dalekiego i Bliskiego Wschodu. Stąd też trzeba się pośilkować również innymi typologizacjami – taką chociażby, jaką przedstawił kard. F. Arinze; z jego punktu widzenia sekty można podzielić na: a. „powołujące się na Biblię lub będące w innym sensie odszczepieniem od chrześcijaństwa”, b. wywodzące się z buddyzmu, c. wywodzące się z hinduizmu, d. wywodzące się z innych wielkich tradycyjnych religii, e. wywodzące się z tradycji gnostycznych”. Jak trudno jest „przekładać” te i podobne im globalne podziały na język „lokalnych” badań nad konkretnymi sektami, pokazują m.in. próby podejmowane przez W. Pawluczuka – od wielu lat prowadzi on badania nad organizacjami i grupami wyznaniowymi działającymi we wschodniej części województwa białostockiego⁵⁰.

Warto również zwrócić uwagę na próby nowej kategoryzacji zjawisk, o których się mówi przy okazji tych dyskusji. Jedną z bardziej interesujących i obiecujących kategorii jest pojęcie ruchów kultowych. Do religioznawczego obiegu wprowadzone zostało ono w 1932 roku przez Howarda Beckera. Terminem tym określał on zjawiska, które mają tak zindywidualizowany charakter, że nie mieszczą się ani w tradycyjnie pojmowanym Kościele, ani też w sekcje⁵¹. W szerokim zakresie kategoria ta była

⁴⁹ Por. B.R. Wilson, *Sectes and Society*, London 1961.

⁵⁰ Por. W. Pawluczuk, *Kościół i sekty – próba typologii organizacji i grup wyznaniowych*, „Studia Socjologiczne” nr 1(32).

⁵¹ Por. H. Becker, *Systematic Sociology on the Basis of the Bezielugslehre und Gebildelehre of Leopold von Wiese*, New York 1932.

stosowana m.in. przez W. Bainbridge'a i R. Starka, którzy stosowali ją zamiennie z pojęciem „dewiacyjnej wiary”⁵². Stosował ją również R. Wallis dla określenia tych wspólnot quasi-religijnych, dla których charakterystyczny jest brak trwałych struktur organizacyjnych, wyraźnie artykułowanej doktryny oraz stałych przywódców. Natomiast C. Campbell wolał mówić raczej o środowisku kultowym niż ruchu⁵³. W polskiej literaturze określenie to stosuje m.in. T. Doktor – w monografii poświęconej w całości tej kwestii podkreśla, że charakterystyczne dla kultów jest: „1) dokonywanie rozbratu z dominującym wzorem kulturowym przede wszystkim w aspekcie religijnym i naukowym, 2) wysuwanie na plan pierwszy celów indywidualnych”⁵⁴. Trzeba dodać, że próbom wykorzystania heurystycznej płodności tej kategorii towarzyszą niejednokrotnie próby nowej typologizacji badanych zjawisk – przykładowo: R. Wallis dzieli wszystkie ruchy kultowe na takie, które afirmują świat i takie, które go odrzucają, natomiast T. Doktor zwraca uwagę m.in. na występowanie wśród nich 1) kultów paranaukowych („zbliżone są bardziej do nauki niż do religii”) oraz 2) parareligijnych („posiadają zwykle bardziej zwartą strukturę grupową niż kultы paranaukowe”), a także proponuje podzielić je generalnie na orientalne i okcydentalne⁵⁵.

Wszystkie przywołane dotychczas ujęcia porządkujące problem sekt należą – generalnie rzecz biorąc – do sfery metarefleksji nad tym zjawiskiem. Dobrze, jeśli taki namysł w tych badaniach się pojawia. Bez niego bowiem całe przedsięwzięcie mało przypomina „robotę” badawczą, w znacznym natomiast stopniu upodobnia się bądź to do sporządzania „kroniki wydarzeń”, bądź też – co się dzisiaj wcale nie tak rzadko zdarza

⁵² Por. W.S. Bainbridge, R. Stark, *Client and audience cults in America*. W: „Sociological Analysis” nr 41/80.

⁵³ Por. R. Wallis, *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*, London 1977, oraz C. Campbell, *Cult, cultic, milieu and secularisation*. W: „A Sociological Yearbook of Religion in Britain”, London 1972.

⁵⁴ T. Doktor, *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*, Karków 1991, s. 12. W tej samej monografii stwierdza jednak, że „przegląd definicji «kultu» wydaje się świadczyć o istotnych różnicach zdań co do sposobu rozumienia tego pojęcia. To, co dla jednych autorów jest kultem, dla innych sektą i odwrotnie”.

⁵⁵ „Te ostatnie dokonują również rozbratu z dominującą tradycją religijną, gdyż często czerpią swoje inspiracje z niechrześcijańskiej tradycji jak gnoza, hermetyzm, czy magia, lub nawet bardziej odległych czasowo tradycji religijnych jak celtycka, egipska czy grecka. Wśród ruchów orientalnych możemy spotkać ruchy wywodące się z tradycji hinduizmu, islamu, buddyzmu i taoizmu”, tamże, s. 16.

– „kroniki policyjnej” lub „protokołu z przesłuchania”, prowadzonego przez „śledczych”, którzy z wyjątkową gorliwością gromadzą „dowody w sprawie”⁵⁶. Niedobrze jednak, gdy podejmujący problem sekt poprzestają na tego rodzaju namyśle i nie przechodzą do konkretnych analiz konkretnych sekt bądź też odwołują się do tych ostatnich tylko po to, aby zilustrować swoje teoretyczne założenia. Refleksja taka nie tylko grzeszy zbytnią ogólnikowością, ale także niesienie niebezpieczeństwo zbyt łatwego i zbyt prostego uogólnienia problemu, który nie jest ani łatwy, ani tak prosty, aby dał się ująć w kilku czy kilkunastu generalizacjach – sygnalizowałem to już w pierwszym punkcie tego raportu. Trzeba zatem przejść do konkretów, przy czym owe przechodzenie może dokonywać się w różny sposób. Tutaj przedstawię tylko trzy takie sposoby, ale z całą pewnością może ich być więcej.

3.1. Pierwszym z nich – być może nawet najbardziej „klasycznym”, a w każdym razie mającym najdłuższą tradycję – jest konkretyzacja historyczna. Dobrym i – w moim przekonaniu – udanym przykładem jest to, co przedstawił Leszek Kołakowski w książce *Świadomość religijna i więź kościelna*. W tym obszernym, liczącym kilkaset stron „studium nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII i XVIII wieku” (to podtytuł tej monografii) autor przedstawił szeroką panoramę ruchów religijnych, które niejednokrotnie tak daleko odbiegały w swoich doktrynach i praktykach religijnych od tego, co było głoszone i praktykowane w znanych i uznanych Kościołach, że budziło głęboką nieufność lub wręcz wrogość wielu środowisk społecznych. Stąd też niewiele spośród nich zyskało szersze poparcie, a niemało było takich, które funkcjonowały na peryfe-

⁵⁶ Takie wrażenie można odnieść m.in. po zapoznaniu się z książką V.P. Borovička *Sekty szatańskich bogów* (Warszawa 1997). Znalazł się w niej opis „tylko” czterech sekt, ale za to znanych na całym świecie ze swojej niezgodnej z prawem działalności oraz dramatycznych wydarzeń, które towarzyszyły kresowi ich istnienia – opisana została Świątynia Ludu, Świątynia Słońca, Plemię Dawida oraz Dzieci z Mrówczego Pagórka (w każdym przypadku miały miejsca bądź to zabójstwa, bądź samobójstwa członków). Takie również wrażenie można odnieść po zapoznaniu się z książką J. Ritchie’go *Tajemniczy świat sekt i kultów* (Warszawa 1994). W każdym razie wspólny dla tych dwóch publikacji i – niestety – jeszcze wielu im podobnych jest zarówno sposób ustalania faktów (regułą jest w nich, że w roli świadków oskarżenia występują byli członkowie sekt), jak widzenie przyczyn pojawiania się sekt w sferze takich psychologicznych czynników sprawczych, jak: 1) chęć szybkiego i łatwego wzbogacenia się przywódców, 2) hołdowanie przez nich oraz przez skupione wokół nich osoby niskim instynktom i popędem, w tym popędem seksualnym, czy 3) ludzka naiwność i zagubienie szeregowych członków sekt we współczesnym świecie.

riach ówczesnego życia religijnego. Rzecz jasna, zdarzało się, iż niektórzy spośród ówczesnych autsajderów z czasem wychodzili z izolacji i stawali się znaczącymi Kościołami i wyznaniami; z reguły wymagało to jednak od nich dokonania szeregu „przystosowawczych” korekt. Częściej jednak było tak, że w miarę upływu czasu ów izolacjonizm jeszcze się pogłębiał, doprowadzając w końcu do zniknięcia takiej wspólnoty z mapy religijnej Europy⁵⁷. W przywołanej książce przedstawiono wiele takich przykładów. Opisane zostały w niej jednak również takie wspólnoty religijne, które zaczynały jak typowa sekta i w miarę upływu czasu coraz bardziej zyskiwały na społecznym uznaniu, aż w końcu stały znanym i uznanym na świecie Kościołem. Przykładem takim są ówcześni anabaptyści. Dzisiaj ich sukcesorem jest Kościół baptystyczny, mający swoje jednostki organizacyjne w wielu krajach.

Pojawili się w XVI wieku i od razu spotkali się z wrogością zarówno świeckich władców, jak i hierarchów Kościoła katolickiego, a nawet niektórych reformatorów – np. Luter domagał się ich topienia (zastąpienia praktykowanego przez nich chrztu przez zanurzenie w wodzie – śmiercią w wodzie)⁵⁸. Jeden z ich przywódców – Tomasz Münzer głosił nie tylko kontrowersyjną dogmatykę (m.in. w kwestii Ducha Świętego), ale także potrzebę tak radykalnych reform religijnych i społecznych, że przeraziło to ówczesnych możnowładców⁵⁹. Z nakreślonego przez L. Kołakowskiego obrazu początków tego ruchu widać, że były one trudne. Miał on bowiem zarówno wielu przeciwników zewnętrznych, jak i podzielony był wewnętrznie, i to niekiedy do tego stopnia, że w niejednym przypadku trudno stwierdzić, czy jest to jeszcze anabaptyzm, czy też

⁵⁷ Potwierdza to tezę sformułowaną m.in. przez T. Doktora, że spośród nowych ruchów religijnych i parareligijnych „zdecydowana większość ginie w historii, niektóre zachowują swój stan posiadania, nieliczne potrafią go powiększyć, spośród których jedynie kilka lub kilkanaście uzyskać może zwolenników wśród znaczącego odsetka światowej populacji”. T. Doktor, *Ewolucja ruchów religijnych i parareligijnych. W: Dziesięciolecie transformacji i adaptacji*, pr. zbiorowa (w druku).

⁵⁸ Jak podaje A. Tokarczyk, „edykt Karola V, ogłoszony w Niderlandach, ustanawiał [...] karę śmierci dla wszystkich anabaptystów oraz ich sympatyków”. Por. A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 122 i in.

⁵⁹ „Krótkotrwałą próbą wprowadzenia hasel anabaptystycznych w życie była republika münsterska (1533-1534), czyli Królestwo Nowego Syjonu. [...] Wszyscy mieszkańcy mieli obowiązek wykonywania prac fizycznych oraz prowadzenia życia według zasad biblijnych. Obowiązywał chrzest dorosłych, wspólnota dóbr, rygorystyczna dyscyplina religijna”, tamże, s. 120 i in.

już inna religia. Podobnie jest z kwestią ustalenia, czy od początku był on typową sektą religijną, czy też dopiero z czasem nabrał jej znamion, a być może nabrały ich jedynie tylko niektóre z jego odmian. Jeśli za kryterium bycia sektą przyjąć fakt odłączenia się od dużej wspólnoty religijnej, to oczywiście anabaptyzm był sektą, a nawet był nią po wielokroć, bowiem nie tylko odłączył się od Kościoła katolickiego, ale także od Kościołów reformowanych, w tym od luteranizmu, a nawet znalazł się w opozycji do innych ówczesnych form chrześcijaństwa bezkościelnego⁶⁰. Jeśli natomiast za kryterium takie przyjąć fakt zamknięcia się w sobie, czy też – co na jedno wychodzi – separowania się od bliższego i dalszego otoczenia, to można powiedzieć, że jedne jego odmiany przybierały – przynajmniej w pewnym zakresie – sekciarski charakter, inne natomiast nie⁶¹. Później ewolucja tego ruchu poszła tak daleko, że z pewnym trudem przychodzi rozpoznanie jego sztandarowych idei u dzisiejszych baptystów⁶². W ramach prowadzonych przez nas badań podejmowane były próby prześledzenia zarówno genezy tego ruchu, jak i jego różnicowania się już na

⁶⁰ Charakteryzując go, L. Kołakowski podkreśla, że „anabaptyzm był [...] próbą przekroczenia reformacji luterskiej w kierunku społecznego radykalizmu, przeciwstawiał się Lutrowi nie dlatego, że przeciwstawiał się idei gminy, ale dlatego, że gmina luterska nie podjęła zadań, które miała w świecie spełniać”. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1997, s. 109. Przeciwwstawiał się jednak również takim ideom, jakie np. propagował wówczas Sebastian Franck, „Który pierwszy bodaj ideę bezwyznaniowego i bezkościelnego chrześcijaństwa sformułował w opozycji do luterskiej reformy” (por. tamże, s. 107 i d).

⁶¹ Przykładem pierwszych z nich mogą być mennonici, natomiast drugich kolegiantów rynsburscy. Charakteryzując pierwszych z nich, L. Kołakowski pisze, że „pewne składniki doktryny Menno Simmonsa [lidera tego ruchu, uw. wł.] wyrastały najwyraźniej z sytuacji Kościoła prześladowanego i żyjącego w konspiracji”. Natomiast charakteryzując drugich stwierdza, że „ruch kolegiantów ucieleśnia społeczne maksimum świadomości religijnej nieekskluzywnej”, a składnikami tej świadomości są: „po pierwsze brak wyraźnych granic członkostwa, dopuszczając do swoich obrzędów ludzi z dowolnych gmin religijnych (nawet niechrześcijan)[...], po wtóre – równość bezwzględna wiernych w życiu religijnym i powszechne prawo głosu («wolność prorokowania»); po trzecie – nieobecność instytucji kapłaństwa w jakiegokolwiek postaci; po czwarte – nieobecność uświęcających samoczynnie sakramentów” (por. tamże, s. 117 i d).

⁶² „Generalnie stwierdzić można, że baptyzm współczesny ma swój rodowód nonkonformistyczny, choć bardzo zagmatwany, i że rodowód ów wyznaczają zarówno tradycje anabaptystyczne, jak i działalność «kościół wolnych» (Free Churches)”. A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, wyd. cyt., s. 185.

samym początku oraz późniejszej ewolucji⁶³. Prowadzone były również systematyczne badania nad baptyzmem, w tym nad jego społecznym funkcjonowaniem na ziemiach polskich⁶⁴.

Bardziej jednoznacznym przypadkiem działalności sekciarskiej jest Antoinette Bourignon i skupiona wokół niej grupa wyznawców⁶⁵. Działalność ta została stosunkowo dobrze udokumentowana, bowiem zachowała się zarówno licząca wiele tysięcy stron autobiografia liderki, jak i opisy sporządzone przez jej uczniów i wyznawców. Wiadomo zatem, że Bourignon urodziła się w Lille w 1616 roku i miała dosyć trudne dzieciństwo (była „tak szpetna, że rodzice zamierzali ją zrazu udusić zaraz po porodzie”) oraz dosyć burzliwą młodość i dorosłe życie – najpierw przed niechcianym małżeństwem uciekła z domu i znalazła schronienie w wiejskim domku pustelnicznym; później jeszcze wielokrotnie zmieniała miejsce pobytu, spotykając się zarówno z ludzką przychylnością, jak i podejrzliwością, czy wręcz wrogością. Swoje nadzwyczajne powołanie miała rozpoznać w 1634 roku – objawić się miał jej wówczas sam Bóg, a rok później objawił się jej ponoć „święty Augustyn i zapewnił, że to właśnie ona odnowi jego zakon”. W praktyce okazało się to jednak bardzo trudne, na każdym bowiem kroku przeszkadzać jej miały w tym siły diabelskie, które weszły w porozumienie z takimi fałszywymi sługami Boga, jakimi w jej przekonaniu byli jezuici. W końcu okazało się, że Francja nie jest najlepszym miejscem dla działalności religijnej takich osób jak Bourignon, więc zdecydowała się ją opuścić, udając się najpierw do Gandawy, a później Brukseli, Malines i Amsterdamu, w którym spotkała wyznawców wielu różnych Kościołów, wyznań i sekt. Jeszcze później kilkakrotnie zmieniała miejsce pobytu, wszędzie znajdując wielu wrogów i niewielu sprzymierzeńców.

⁶³ Por. S. Springer, *Wielopostaciowość XVI-wiecznego antytrynitaryzmu*. W: „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4/2000; S. Springer, *Wielopostaciowość anabaptyzmu: jego formy rewolucyjne i pokojowe*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/199.

⁶⁴ Por. K. Brzechczyn, *Katolicy wobec baptystów. Wizerunek baptysty w katolickiej propagandzie religijnej okresu międzywojennego*. W: „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4/2000.

⁶⁵ W tym stosunkowo nielicznym gronie znalazł się m.in. Jan Amos Komensky, „spędzający ostatnie swoje miesiące w Amsterdamie i szukający w chiliastycznych marzeniach pociechy od rozczarowań życia. [...] Comenius, jak wynika z dwóch jego listów zamieszczonych w dziełach panny Bourignon, uwierzył bez zastrzeżeń, że Jezus Chrystus przemawia jej ustami: tytułował ją «Electa Virgo» i prosił o wyjaśnienia dotyczące upadku kościołów oraz sposobów rozpoznawania prawdziwych nauczycieli bożych”. Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna.*, wyd. cyt., s. 458.

Jedną z poznanych przez nią osób był Jean Labadie (1610-1675) – Bourignon wielokrotnie wymienia jego nazwisko w swojej autobiografii, uznając zarówno jego samego, jak i założoną przez niego sektę za dzieło szatana („jest to ludzka, więc diabelska sekta, której chodzi o pieniądze i rozkosze cielesne, pogrążona w nieczystości i grzechu i zaślepiona fałszywą doktryną”). Jednak w porównaniu ze swoją antagonistką, która była w gruncie rzeczy nieuczoną i z całą pewnością egzaltowaną wizjonerką, Labadie może uchodzić niemal za intelektualistę. W każdym razie otrzymał on dosyć gruntowne wykształcenie teologiczne – najpierw w jezuickim kolegium, a następnie studiując dzieła jansenistów i kalwinistów, w których szukał intelektualnego wsparcia dla własnych przemysłów. W sumie w swoim życiu przeszedł kilka konwersji religijnych (wśród nich najbardziej brzemiennie w skutki uznanie za nowego mesjasza), przy czym cała jego działalność religijna wywoływała negatywne reakcje ze strony różnych Kościołów i wyznań, jemu samemu zaś towarzyszyła opinia heretyka i rozpustnika (w relacjach osób, które się z nim zetknęły, powtarza się informacja o seksualnych ekscesach)⁶⁶. Niełatwo jest się zorientować w zawiłościach doktryny Labadiego. Myśl jego bowiem krążyła różnymi drogami, nie do końca uświadamianymi przez niego samego. Przynajmniej kilka generalnych motywów zdaje się jednak stanowić jej w miarę stały element. Pierwszym jest motyw głębokiego antagonizmu występującego między światem doczesnym a nadprzyrodzonym, antagonizmu przekreślającego sens jakichkolwiek ziemskich wysiłków na rzecz życia wiecznego. Drugim z nich jest motyw dwóch Kościołów – „niewidzialnego”, w którym wierni połączeni są jedynie

⁶⁶ Jezuici oskarżyli go o karierowiczostwo polityczne i sianie zamętu w Kościele. Labadie „odpłacił” się im, oskarżając Towarzystwo Jezusowe o korupcję, bałwochwalstwo, profanację Ewangelii i bożych tajemnic. Janseniści odcięli się od niego zrażeni mistycznym kwityzmem. W zamian on podał do publicznej wiadomości, że Janseniusz pozostaje w zgodzie doktrynalnej z Kalwinem, co było z kolei na rękę jezuitom, którzy już dawno doszli do takiego samego wniosku. Po konwersji na kalwinizm (1650) znalazł Labadie schronienie w Genewie. Szybko jednak okazało się, że próbuje naruszyć zasady doktrynalne tego Kościoła. Zmuszony do opuszczenia miasta przeniósł się do Middelburga (Niderlandy), gdzie wszedł w spór teologiczny z miejscowymi duchownymi – zakończyło się to zawieszeniem go przez sąd wallonński w czynnościach kapłańskich. Nie miało to już jednak dla niego większego znaczenia, postanowił bowiem założyć własną gminę wyznaniową. Istniała ona najpierw w Amsterdamie, a później w Hervord do 1737 roku. Funkcjonowała jak typowa w tamtym czasie sekta, tj. w opozycji do innych wspólnot religijnych oraz izolując się od kontaktów z otoczeniem społecznym.

mocą boskiej łaski, oraz „widzialnego”, w którym wprowadzie również niezbędna jest łaska boża spływającego na każdego wiernego, ale także niezbędna ma być organizacja religijna i dyscyplina. Trzecim jest motyw podwójnej predestynacji – u jego podstaw znajduje się przekonanie, że tylko nielicznym darowany został grzech pierworodny i tylko oni są pełnoprawnymi członkami „Kościoła widzialnego”, a także przekonanie, że wśród owych nielicznych „wybrańców bożych” znajdują się tacy, którym Bóg udzielił nadzwyczajnej zdolności do nawiązywania z Nim – już tutaj, w ziemskim życiu – bezpośrednich kontaktów. Czwarty z tych motywów wyraża idea trójetapowości drogi wiodącej do Boga – w pierwszym etapie („oczyszczającym”) następować ma całkowita zagłada świata doczesnego, uznawanego za królestwo szatana i ostoję grzechu: w drugim („oświecającym”) następować ma objawienie słowa Bożego i jego „przetrawienie” przez dążącego do Boga; w końcu w trzecim („jednoczącym”) następować ma przeobrażenie go w samego Boga⁶⁷. Piąty z motywów wpisany jest w chiliastyczną wizję ziemskiego Królestwa Chrystusa oraz ponownego Wcielenia Zbawiciela. Przynajmniej część z tych lub bardzo podobnych im motywów pojawiało się i pojawia nadal również w innych sektach, zwłaszcza tych, które mają protestancki rodowód⁶⁸.

3.2. Drugim ze sposobów konkretyzacji obrazu sekt, na który chcę zwrócić tutaj uwagę, jest postrzeganie ich w perspektywie psychologicznej. Rekursy do psychologii lub przynajmniej pewne psychologizujące interpretacje pojawiają się również w pracach historycznych⁶⁹. Mają one

⁶⁷ Jak pisał Labadie w swoim dziele *Le bon usage de l'Eucharistie*: „Jezus Chrystus, nasze mięso nadprzyrodzone, silniejsze jest od nas, to, by tak rzec, trawi nas i przekształca w siebie samego; następnie, tak będąc odżywieni, musimy okazać się jakby przeobrażeni w niego i dzięki korzystnej stracie porzucamy własną formę, by jego formę doskonalszą przebrać”. Cytuję za: L. Kołakowski, *Świadomość religijna...*, wyd. cyt., s. 58.

⁶⁸ Por. S. Springer, *Charakterystyczne przykłady sekt o rodowodzie protestanckim*. W: „Europa Wschodu i Zachodu” nr 2/98, oraz tego samego autora: *Nowe ruchy religijne w Polsce wywodzące się z protestantyzmu*. W: „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3/99.

⁶⁹ W przywoływanej tutaj pracy L. Kołakowskiego znalazło się nawet wyraźne rozróżnienie „psychologicznego i historycznego punktu widzenia” na mistykę, podparte książką Jeana Lhermitte’a *Mystiques et faux mystiques* (Paris 1952). Dalej zaś pisze, że „wielu mistyków, którymi zajmuje się lub o których wspomina niniejsza rozprawa, było przedmiotem psychopatologicznych interpretacji”; np. przy A. Bourignon zwraca m.in. uwagę na jej „niechęć do matki powstałą w dzieciństwie”, „nienawiść do kobiet” oraz „obsesyjny lęk wobec spraw sekularnych”, natomiast opisywany przez niego przypadek głośnego w XVII w. egzorcysty

jednak z reguły charakter zdawkowy (żeby nie powiedzieć: przypadkowy) i mało kiedy są oparte na systematycznych badaniach psychologicznych. Tego rodzaju badania nad sektami oczywiście były i są prowadzone. O współczesnych sposobach podejścia do tego problemu psychologów pisze m.in. T. Doktor w przywoływanej już książce *Ruchy kultowe*. W świetle jego ustaleń w podejściu tym niewiele się zmieniło, nadal bowiem analizy te koncentrują się na ocenie zdrowia psychicznego uczestników tych ruchów⁷⁰. Jednym z przedstawionych w książce przykładów takich badań jest przypadek uczestnictwa w ruchu Transcendentalnej Medytacji (TM). Na Zachodzie zyskał on popularność w drugiej połowie lat 60., osiągając największą liczbę uczestników pod koniec lat 70. Na tę popularność złożyło się wiele różnych czynników, w tym „zainteresowanie TM ze strony gwiazd muzyki rozrywkowej, a zwłaszcza zespołu The Beatles”. Przede wszystkim przyczyniły się do niej działania jego lidera Maharishiego Mahesha, który potrafił połączyć orientalne doświadczenie medytacyjne z osiągnięciami zachodniej psychologii. W efekcie wielu uczestników mogło stwierdzić pozytywne skutki praktyk medytacyjnych – takich jak „zwiększenie zdolności percepcyjnych i percepcyjno-motywacyjnych, odporność na stres, wzrost zdolności twórczych i wydajności pracy. Zaobserwowano także obniżenie się poziomu wielu wskaźników psychopatologii, takich jak neurotyzm, agresja, poczucie niepewności, a także wykazano przydatność TM w terapii bezsenności, niektórych schorzeń psychosomatycznych i uzależnień”⁷¹. Stwierdzono również, że może ona dawać skutki negatywne („zwłaszcza u osób o podwyższonym poziomie psychopatologii, które chcą traktować medytację jako rodzaj techniki psychoterapeutycznej”).

Na bazie tego i wielu jeszcze innych przypadków psycholodzy formułują pewne generalizacje – takie chociażby, jak wskazanie na występowanie współzależności między wzrostem popularności różnych ruchów

J. Surina to „demanopatia na tle frustracji seksualnych”. Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna...*, wyd. cyt., s. 27 i d.

⁷⁰ Badania takie prowadził w latach 70. m.in. Marc Galanter. W kręgu jego zainteresowań znaleźli się zarówno byli, jak i aktualni członkowie Kościoła Zjednoczeniowego (potocznie nazywanego „Kościołem Moona”) oraz Misji Boskiego Światła. Ustalił on, że „w okresie poprzedzającym uczestnictwo 6% badanych było hospitalizowanych psychiatrycznie, 30% korzystało z pomocy psychologicznej, a jedna czwarta miała problemy z nadużywaniem narkotyków”. Por. T. Doktor, *Ruchy kultowe*, wyd. cyt., s. 69 i n.

⁷¹ Por. tamże, s. 31.

religijnych i quasi-religijnych a upowszechnieniem się zjawiska narcyzmu, czy występowanie współzależności między tymi ruchami a ludzkim niepokojem („W zależności od sposobu «bycia religijnym», poziom niepokoju może przybierać różne wartości”). Badania te pokazują również, jak wiele zjawisku sekt towarzyszy czynników zmiennych i jak niewiele stałych; jeśli nawet udaje się w końcu wygenerować te ostatnie, to nie można mieć żadnej gwarancji, że to, co jest ważne w jednym miejscu i czasie, zachowa również swoją ważność w innych. Co więcej, można przyjąć, że prędzej czy później pojawią się okoliczności, które zdezaktualizują te stałe. W literaturze pojawiają się także takie analizy psychologiczne wybranych ruchów religijnych, które nie tylko nie zawierają żadnej generalizacji, ale otwarcie lansują tezę, iż żadne uogólnienie nie jest tutaj możliwe. Przykładem mogą być wyniki badań przeprowadzonych przez T. Knybel i B. Mrózek nad zjawiskiem konwersji w Kościele Zjednoczeniowym. Badane było zjawisko odstąpienia od Kościoła katolickiego i przystąpienia do wymienionej wspólnoty. W świetle ustaleń prowadzących te badania zdecydowało o tym wiele różnych i niewspółmiernych czynników – u jednych była „kluczowa” sytuacja życiowa („zawalenie się dotychczasowego autorytetu”), u innych zainteresowanie kwestiami eschatologicznymi, u jeszcze innych „gra przypadków” itd.⁷² Krótko mówiąc, nie ma w tym jakiejś generalnej reguły – chociaż są pewne „regularności”, takie np. jak „poszukiwanie recepty na stworzenie szczęśliwej rodziny”, „fascynacja nowo poznaną grupą”, czy „odczucie szczególnej atmosfery panującej wśród jej członków”.

3.3. Trzecim ze sposobów postrzegania sekt, na który chcę tutaj zwrócić uwagę, jest podejście socjologiczne. Nie jest ono całkowicie rozłączne z poprzednim, co pokazuje m.in. T. Doktor w przywoływanej tutaj książce – jej rozdział III poświęcony jej „psychologicznej charakterystyce uczestników”, natomiast następny – stanowiący merytoryczną kontynuację poprzedniego – „charakterystyce socjodemograficznej badanych grup”. Podejście to dopracowało się jednak nie tylko własnych metod badawczych, ale także względnej autonomii. Za jego prekursora uznaje się Maksa Webera, autora m.in. rozprawy *Etyka protestanckie i duch kapitalizmu* – próbował w niej wskazać na związki występujące między

⁷² Por. T. Knybel, B. Mrózek, *Analiza zjawiska konwersji na przykładzie członków Ruchu pod wezwaniem Ducha Świętego dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 14/96, s. 117 i d.

sferą ideałów przejmowanych i lansowanych przez poszczególne wspólnoty religijne a postawami i zachowaniami społecznymi; w szczególności interesowały go różnice między katolikami i protestantami⁷³. Nie poprzestał jednak na badaniach nad tymi makrogrupami, lecz przeszedł do analiz wielu różnych mikrogrup religijnych – takich m.in. jak „sekty wyrosłe z ruchu nowochrześciance” (baptystów, mennonitów, kwaków itp.) – formułując szereg zachowujących do dzisiaj swoją aktualność generalizacji⁷⁴. Badania nad społecznym funkcjonowaniem grup religijnych, w tym sekt, również w późniejszym czasie przyniosły wiele interesujących wyników – żeby przypomnieć tylko „funkcjonalną analizę pluralizmu” w obrębie chrześcijaństwa Waltera Goddijna⁷⁵.

Pewną retrospektywę różnych osiągnięć różnych socjologów zajmujących się sektami przedstawił T. Paleczny w książce *Sekty. W poszukiwaniu utraconego raju*. Monografia ta w zamierzeniu autora ma być jednak czymś więcej niż sprawozdaniem z tego, do czego doszli inni. Już we wstępie stwierdza, że stanowi ona „studium o społecznych konsekwencjach wierzeń religijnych, o obecności Boga w sieci interakcji międzyludzkich, o formach grupowej organizacji wiary w sposób uznawany za niekonwencjonalny i odrębny od przyjętych i stosowanych na gruncie wielkich uniwersalnych Kościołów”⁷⁶. I tak w zasadzie jest, chociaż już na pierwszy rzut oka widać, że jest to studium tylko o niektórych z owych

⁷³ Odnotował występowanie między jednymi i drugimi istotnych różnic – takich np. jak większa skłonność do racjonalizmu i racjonalizacji u protestantów niż u katolików, czy większe „oderwanie od życia” katolicyzmu. Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 19 i d.

⁷⁴ Analizując ich społeczne funkcjonowanie, zwrócił m.in. uwagę na to, iż są one „sektami” dlatego, że „wspólnoty były zorganizowane woluntarystycznie [...] nie zaś instytucjonalnie, jak Kościoły”. Por. tamże, s. 134.

⁷⁵ W jej świetle: pluralizm religijny – w tym wnoszony przez sekty – „spełnia funkcje przestrzennego uobecnienia się tego «innego» Kościoła, przez co mogą być skorygowane uprzedzenia religijne”. Por. W. Goddijn, *Betrachtungen uber Gruppendifferenzierungen innerhalb des Christentums*. W: D. Golschmidt, J. Maltke (Hrsg), *Probleme der Religionssoziologie*, „Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie”, Sonderheft Nr 6/62. Socjolog ten dostrzega również inne pozytywne strony społecznej obecności sekt – takie np. jak „uświadomienie Kościołowi macierzystemu jego własnych zaniedbań” („Może on dążyć do odnowy i reformy, do podstawowej samoświadomości i *ressourcement*. Na jakie zaś aspekty powinna być ukierunkowana odnowa, można najlepiej określić charakteryzując funkcje religijne i społeczne, jakie spełniają sekty wobec swoich członków”).

⁷⁶ T. Paleczny, *Sekty. W poszukiwaniu utraconego raju*, Kraków 1998, s. 12.

„konsekwencji”, „obecności” i „form organizacji”. Inaczej zresztą być nie może, bowiem „sieć” badanych tutaj relacji jest tak gęsta i tak wewnętrznie zróżnicowana, że można co najwyżej wskazać na niektóre jej ogniwa. Wszystkie one mają służyć jednemu generalnemu celowi, tj. usprawnieniu funkcjonowania sekt. Autor monografii w jakiejś mierze stara się to wykazać. Nie do końca jest jednak w tym konsekwentny, o czymś świadczy rozdział III zatytułowany: „Od zwątpienia do nadziei: genetyczne podłoże sekt i kontestacji religijnej”; przez owe „podłoże” rozumie on tradycję historyczną. Na owym historycznym gruncie porusza się zresztą ze sporą swobodą, ale w tym, co ma tutaj do powiedzenia, nie jest (niestety) ani zbyt oryginalny, ani zbyt głęboki; przedstawił bowiem głównie mocno uproszczoną i selektywną historię życia religijnego Europy, w tym występującej w nim różnej herezji. Dopiero na samym końcu tego rozdziału pojawiają się pewne generalizacje – w rodzaju: „genetyczne podłoże sekt opiera się w pierwszej fazie na zwątpieniu pewnej liczby wyznawców w sens wyznawanej dotąd religii, w słuszość głoszonych prawd wiary”; „u źródeł każdej herezji legła odwaga nielicznych jednostek”; „powstawanie i istnienie sekt jest funkcjonalnym elementem każdego systemu religijnego”, „członkostwo w sekcie jest ekwiwalentem utraconego zaufania, przybiera postać odzyskanej prawdy, nabiera cech aktu pojednania z Bogiem”, „sekty przyciągają jednostki nietypowe, nieprzeciętne, nienormalne pod jakimś względem” itp.⁷⁷. Można mieć wątpliwości, czy jest to socjologiczne rozpoznanie (przynajmniej ostatnia z tych generalizacji sugeruje wkroczenie na grunt psychologiczny) i czy w ogóle trzeba posiadać socjologiczne przygotowanie, aby móc sformułować tego rodzaju wnioski.

4. Wyniki badań zespołu

Prowadzone przez nas zespołowe badania potwierdziły, że dla opisu i wyjaśnienia zjawiska sekt występujących w nowożytnej Europie istotne znaczenie ma nie tylko to, z jakich tradycji wyrastają, ale również to, w jakim okresie się pojawiły i funkcjonowały. Pomocne okazało się wyróżnienie tzw. pierwszego (XVI-XVIII w.) oraz drugiego „przebudzenia religijnego” (XIX w. oraz pierwsza połowa XX w.). Skłonni byliśmy

⁷⁷ Tamże, s. 68 i d.

również podpisać się pod tezą, że to, co ma miejsce w ruchu „sekcjarskim” drugiej połowy XX wieku, daje podstawę do mówienia o trzecim „przebudzeniu”, stawiającym pod wielkim znakiem zapytania wszystko, co się pojawiło podczas pierwszego i drugiego z nich. Jest to jednak problem, który stanowi swoistego rodzaju wyzwanie badawcze i nie został przez nas jeszcze dostatecznie rozpoznany. Prowadzone przez nas badania potwierdziły również konieczność uwzględnienia terenu pojawiania się i funkcjonowania sekt. Wprawdzie nie wszystkie z planowanych obszarów udało się nam w satysfakcjonujący sposób spenetrować (szczególnie wiele niewiadomych pozostaje w odniesieniu do tego, co się działo i dzieje za naszą wschodnią granicą), niemniej z głębokim przekonaniem możemy powiedzieć, że w każdym przypadku ruchy sekcjarskie mają swoją specyfikę, wyznaczaną zarówno przez miejsce, jak i czas występowania. Wszyscy członkowie zespołu prowadzili badania historyczne, mające jednak różne perspektywy czasowe i przestrzenne.

4.1. Badania nad sektami i nowymi ruchami religijnymi o rodowodzie protestanckim prowadził Sławomir Springer. Szczególnie wiele uwagi poświęcił anabaptystom. Wyraźnie zaznaczyli oni swoją obecność w życiu religijnym XVI- i XVII-wiecznej Europy, łącząc się z innymi ówczesnymi ruchami religijnymi w swoim proteście przeciwko głoszonemu przez Rzym naukom i praktykom. Ruch ten jest tym bardziej interesujący, że „jest pierwszym z separatyzmów nie jednostkowych, lecz zorganizowanych w grupy i pragnących pozostać poza obrębem religii państwowej”⁷⁸. Autor zwraca uwagę na wewnętrzne zróżnicowanie anabaptyzmu, w szczególności na występowanie w nim „form rewolucyjnych i pokojowych”. Pierwsza z nich związana jest z „niepokojącą osobą Tomasza Münzera, którego rewolucyjna działalność wielce przyczyniła się do ponurej opinii sekty”; „ideał anabaptystów przybrał u Münzera formę w najwyższym stopniu agresywną i nietolerancyjną. Dlatego też Kościół i państwo instynktownie obróciły się przeciw niemu z całą surowością”⁷⁹. W l. 1533-1536 miała miejsce tzw. tragedia münsterska, tj. najpierw

⁷⁸ S. Springer, *Wielopostaciowość anabaptyzmu: jego formy rewolucyjne oraz pokojowe*. W: „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/99, s. 25. W odróżnieniu od niego „luteranizm, kalwinizm, zwinglianizm i anglikanizm szybko przybrały formę Kościołów zinstytucjonalizowanych” (tamże).

⁷⁹ „Tworzą się zasady anabaptyzmu: zerwanie z oficjalnym Kościołem, utworzenie oddzielnych gmin, których członkowie uchodzą za «czystych», odrodzonych, w przeciwieństwie do złego i zepsutego świata” (tamże, s. 27).

przejęcie władzy w tym westfalskim mieście przez anabaptystów, a później opanowanie go przez katolickie wojska oraz liczne stracenia członków tego ruchu. Prześladowani w Niemczech masowo emigrowali do innych krajów europejskich – spora ich liczba znalazła się m.in. w Szwajcarii i Niderlandach. Po przeżytej tragedii „ogół anabaptystów zdecydowanie porzucił metody terrorystyczne. Aktywnym propagatorem kierunku umiarkowanego anabaptyzmu był Menno Simons, założyciel sekty [...] mennonitów” – charakterystyczne dla nich było m.in. „odrzućcie wojny, kary śmierci, wszelkiego przymusu i prześladowań. [...] Godna uwagi u umiarkowanych anabaptystów jest ich nauka o istocie Kościoła i o stosunkach między Kościołem a państwem. Dążąc do utworzenia Kościoła «świętych», społeczności odrodzonych, twierdzą oni, że społeczność ta nie ma absolutnie nic wspólnego ani z państwem, ani z oficjalnym Kościołem. Tworząc swoją gminę na wzór sekty, potwierdzają tym samym w praktyce rozdział Kościoła od państwa”⁸⁰. Interesującą odmianą tego ruchu religijnego jest jego wersja mistyczna – S. Springer przedstawił ją na przykładzie „spirytualizmu mistycznego Dawida Jorisa (1501-1556) – „Wiara według niego nie polega na trzymaniu się artykułów wiary, ale na poznaniu Ducha Świętego”, który jest „jedynym przewodnikiem i nauczycielem”; sekta ta „przetrwała prawdopodobnie aż do końca XVI wieku w Holszynie i w Niderlandach”. Anabaptyści pojawili się również w Polsce (głównie na Śląsku). Analizując swoistości tego ruchu, autor zwraca uwagę m.in. na to, że wykształcił on taki typ postawy, który najlepiej oddaje niemiecki termin *Schwärmer* („co w dowolnym tłumaczeniu znaczy: «entuzjasta», «fanatyk», «egzaltowany», «oświecony»”). Oceniając natomiast jego historyczną rolę w kulturze europejskiej, twierdzi, że wprawdzie „anabaptystów nie można uważać za promotorów wolności sumienia”, niemniej „utemperowany po katastrofie münsterskiej anabaptyzm przyczynił się do rozwoju tolerancji”.

W artykule *Wielopostaciowość XVI-wiecznego antytrynitaryzmu* autor ten przedstawia szeroki wachlarz różnych antytrynitarских ruchów religijnych, stanowiących – podobnie jak anabaptyzm – swoistą „reformację w reformacji”⁸¹. Ruch ten „nie powstał w Polsce, ale właśnie w Polsce

⁸⁰ Tamże, s. 35.

⁸¹ „W środowiskach reformacji, zarówno kalwińskich, jak i luterkańskich [...] wystąpienia przeciwko dogmatowi Trójcy Świętej uważane były za najgorszą formę bluźnierstwa”. S. Springer, *Wielopostaciowość XVI-wiecznego antytrynitaryzmu*. W: „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4/2000, s. 54.

i w Siedmiogrodzie ukonstytuował się i ostatecznie zorganizował". Jego przedstawicielem w naszym kraju byli m.in. Piotr z Goniądza („był jedynie prekursorem ruchu i miał na zawsze pozostać samotny”) oraz Grzegorz Paweł z Brzezina („jest mniej znany od wielu słynnych antytrynitarzy, założył jednak Kościoły w Polsce i Siedmiogrodzie, które stworzyły podwaliny Kościołów unitariańskich”). Najgłośniejszy z nich był Faustyn Socyn, osiadły w Polsce włoski uchodźca, który „zdobył decydujący wpływ na braci polskich”, „społecznie radykalny nurt plebejski”, stanowiący polską odmianę anabaptyzmu. „Socyn podjął – w nieco złagodzonej formie – tezy anabaptystów o niestosowaniu przemocy. Potępił przemoc, ale nie wykonywanie władzy”. Swoje poglądy teologiczne przedstawił w dziele *Katechizm rakowski*. Generalnie rzecz biorąc, przyznawał on „indywidualnemu rozumowi ludzkiemu przodującą rolę w interpretowaniu Pisma Św. i poznawaniu prawd religijnych” oraz „odrzucał doktrynę predestynacji, która zniekształcała całą religię i oparła się na niegodnym pojęciu Boga”. Zakwestionował również sakrament chrztu i eucharystii – z jego punktu widzenia „nie są one sakramentami, lecz zwykłymi obrządkami ustanowionymi przez Chrystusa”⁸². W podsumowaniu tego artykułu autor twierdzi, że mechanizm powstawania ruchów antytrynitarских jest właściwie taki sam jak obecnie powstających nowych ruchów religijnych o rodowodzie chrześcijańskim, to znaczy „osoby obdarzone lub uważające się za obdarzone charyzmą, pozyskują dalszych wyznawców poprzez argumentację potwierdzającą słuszość ich doktryny. Bardzo często uzyskują owe argumenty na podstawie własnej interpretacji Pisma Św.”. Ważne jest również rozpoznanie dwóch zasadniczo różnych tendencji w ruchu antytrynitarским, tj. izolacjonistycznej (ruchy te „zaczynają się izolować od społeczeństwa, potwierdzając jednocześnie swoje szczególne wybraństwo i misje do spełnienia”) oraz ekspansjonistycznej (próbują one „uzyskać pewien wpływ w społeczeństwie poprzez określoną działalność nie tylko misyjną, ale także czysto społeczną”).

Jedną ze wspólnot religijnych, które pojawiły się w okresie „drugiego przebudzenia” byli Adwentyści Dnia Siódmego. Stanowią oni część szerszego ruchu religijnego głoszącego ponowne przyjście Chrystusa (łac.

⁸² Por. tamże, s. 57. Autor artykułu zwraca uwagę na to, że „*Katechizm rakowski* prawie nie odróżnia Kościoła widzialnego od Kościoła niewidzialnego. Uznaje też, że wiara w Tróję Świętą jest pożałowania godnym błędem” (tamże, s. 58).

adventus – przyjście) – w literaturze mówi się wręcz o „przebudzeniu adwentowym” Europy⁸³. Jednym z inicjatorów powstania tej wspólnoty był baptystyczny farmer William Miller – głosił on, iż przyjście Chrystusa nastąpi 22 października 1844 roku. Mimo że przepowiednia ta się nie sprawdziła, ruch zyskiwał coraz większą popularność; dzisiaj skupia on ok. 6 mln członków i jest obecny w wielu krajach na całym świecie. S. Springer próbował odpowiedzieć na pytanie, kim są Adwentyści Dnia Siódmego, a w szczególności, czy można ich uznać za sektę, czy też za jeden z chrześcijańskich Kościołów. Odpowiedź nie była i nie jest sprawą prostą, co potwierdzają autorytety w tej dziedzinie. Wspólnota ta przechodziła bowiem swoistą ewolucję „od izolowanej małej sekty w skutecznie działającą ewangeliczną protestancką denominację lub pewien rodzaj Kościoła”. Mimo to uznawana jest przez niektóre inne wspólnoty protestanckie (np. przez Kościół luterński w Niemczech) za sektę. Również w literaturze katolickiej (m.in. w przywoływanej wcześniej książce bpa Z. Pawłowicza) zalicza się ją do sekt. S. Springer stara się w swoim opracowaniu pokazać zarówno z czego bierze się ta pejoratywna kwalifikacja, jak i podejmowane przez Adwentystów Dnia Siódmego próby nawiązania ekumenicznego dialogu z innymi wspólnotami religijnymi⁸⁴. Autor ten zajmował się również innymi ruchami religijnymi, które swoje początki mają w okresie „drugiego przebudzenia”. W artykule zatytułowanym *Charakterystyczne przykłady sekt o rodowodzie protestanckim*, przedstawił m.in. Świadków Jehowy oraz nurt ruchów badackich. Analizując to, co wnoszą one do dzisiejszej kultury, zwraca uwagę na lansowany przez nie katastrofizm oraz jego negatywne następstwa⁸⁵. Specyfice

⁸³ W Anglii „reprezentowało go wielu wybitnych przedstawicieli duchowieństwa, arystokracji i uczonych. [...] Na początku XIX stulecia dwaj przedstawiciele niemieckiego przebudzenia – Ignacy Lindl i Jan Grossner – głosili w Austrii idee bliskiego powrotu Chrystusa. Tysiące wiernych słuchało ich kazań, których treść docierała też do Polaków żyjących pod zaborem austriackim [...]. Przebudzenie adwentowe we Francji – na przełomie XVIII i XIX wieku – rozpoczęło się w ośrodkach jansenistycznych”. S. Springer, *Adwentyści Dnia Siódmego – sekta czy Kościół chrześcijański?* W: „Zeszyty Filozoficzne” nr 8/2000, s. 40 i n.

⁸⁴ „W ostatnich latach przedstawiciele Adwentystów Dnia Siódmego nawiązują pewne kontakty ekumeniczne i usiłują bardziej skutecznie przełamać bariery braku tolerancji, ekskluzywizmu i deprecjonowania innych Kościołów”. Tamże, s. 49.

⁸⁵ „Katastroficzna wizja świata łączy się ze strachem przed wybuchem wojny nuklearnej, nieodwracalnością degradacji środowiska naturalnego, cykliczności i gwałtowności klęsk żywiołowych oraz trudnymi do wyobrażenia rozmiarami nędzy i cierpienia”. S. Springer,

funkcjonowania tych ruchów w Polsce poświęcony jest w całości jego artykuł *Nowe ruchy religijne w Polsce wywodzące się z protestantyzmu*. Szczególnie wiele uwagi poświęcił w nim Antrovisowi, powstałemu we Wrocławiu ruchowi o charakterze scjentystyczno-religijnym⁸⁶.

Próbował on również spojrzeć na sekty jako na jeden z globalnych problemów współczesnej Europy. W artykule *Sekty religijne w Europie wyzwaniem wobec chrześcijaństwa* pisze m.in., że „Zjawisko sekt jest obecnie problemem światowym. Parlamenti i rządy zajmują się tym tematem nie dlatego, że chcą, ale dlatego, że muszą. Nie wszyscy dostrzegają lub chcą dostrzec to zjawisko – i dopiero, gdy są nim bezpośrednio dotknięci, zaczynają interesować się problemem”⁸⁷. Jedną z instytucji, która żywo reagowała i reaguje na ten problem, jest Kościół katolicki. Podstawą do analizy jego dzisiejszego stosunku do sekt jest w tym opracowaniu watykański „Raport o sektach albo nowych ruchach religijnych” z maja 1986 roku; zdaniem S. Springera, charakterystyczna dla niego jest postawa dialogu i obrony („Zamiast oskarżać, lepiej próbować rozumieć, przebaczać, a walczyć o tyle, o ile mamy do czynienia z jakimś wyraźnym złem”). W szczególności głębokiego i wszechstronnego dialogu wymaga problem destrukcyjności sekt („nie można sprowadzić go jedynie do płaszczyzny kryminalnej, prawnej, socjologicznej czy do wąsko pojętej psychologii”). Formułowane w artykule wnioski końcowe są zasadniczo zbieżne z tymi, które pojawiają się w wymienionym *Raporcie*. W jednym i drugim przypadku bowiem stwierdza się, że „współczesny człowiek coraz bardziej czuje się wyalienowany z siebie samego, spośród innych. Z własnych korzeni, kultury, itd. Podejmuje on ciągle próby odnalezienia swej «obecności» (wobec siebie, innych, Boga). Ludzie czujący się zagubionymi pragną być odnalezieni. Istnieje jakby próżnia doma-

Charakterystyczne przykłady sekt o rodowodzie protestanckim. W: „Europa Wschodu i Zachodu” nr 2/98, s. 36.

⁸⁶ „Podstawą wierzeń i działań członków sekty jest wiara w istnienie rozumnego życia we wszechświecie oraz przekonanie o nieuchronnej zagładzie ludzkości i katastrofie globu ziemskiego. [...] Swoista «teologia» Antrovisu jest zlepkiem tradycyjnych religii – między innymi czerpią inspirację od Świadków Jehowy – oraz również przejętych od innych sekt lub własnych oryginalnych poglądów na temat istoty życia, struktury wszechświata, predestynacji i celów życia”. S. Springer, *Nowe ruchy religijne w Polsce wywodzące się z protestantyzmu*. W: „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3/99, s. 42.

⁸⁷ S. Springer, *Sekty religijne w Europie wyzwaniem wobec chrześcijaństwa*. W: *Przewycięzanie barier w integrującej się Europie*, Poznań 2000, s. 310.

gająca się zapełnienia”; i próżnię tę próbują oczywiście wypełnić sekty albo nowe ruchy religijne⁸⁸. Charakter globalizujący ma również jego artykuł, w którym prezentuje zjawiska sekt w świetle międzynarodowych dokumentów państwowych i kościelnych. Powołuje się w nim m.in. na raport przedstawiony w Parlamencie Europejskim (w maju 1984 roku) przez Richarda Cotrella. Mówi się w nim o konkretnych przypadkach łamania przez konkretne sekty – takie jak Kościół Zjednoczenia czy Kościół Scjentologiczny (por. aneks: religie „unowocześnione”) – prawa, w tym prawa jednostki do osobistej wolności. Powołuje się w nim także na konkretne orzeczenia konkretnych sądów, wymierzające przywódcom sekt kary za pospolite przestępstwa – takie jak oszustwa finansowe („Sekty rzadko wypłacają swym adeptom pobory, zręcznie piorą pieniądze z pracy na «czarno» i nie ponoszą żadnych wydatków socjalnych”). Tego rodzaju przestępcza działalność niektórych sekt skłoniła Parlament Europejski do uchwalenia w lutym 1996 roku „Rezolucji w sprawie ruchów kultowych w Europie”⁸⁹.

4.2. Krzysztof Brzechczyn swoich badaniach skupił się na baptystach, wspólnocie religijnej wyrastającej również z protestanckiej tradycji i mającej dzisiaj w wielu krajach status oficjalnie uznawanego i cieszącego się społecznym uznaniem Kościoła. W literaturze znajdują się dosyć dokładne opisy, w jakich okolicznościach się ona narodziła oraz jakie przechodziła później koleje losu w różnych krajach zachodnich, aby w końcu uzyskać swoją obecną pozycję. Natomiast słabo znana i opisana jest historia obecności baptystów na ziemiach polskich. Realizacji tego właśnie zadania podjął się K. Brzechczyn. W artykule *Rozwój baptystów na ziemiach polskich* przypomniał zarówno to, co łączy baptyzm z innymi protestanckimi nurtami chrześcijaństwa (m.in. przekonanie o tym, że

⁸⁸ Por. tamże, s. 315.

⁸⁹ Dokument ten wzywa kraje członkowskie m.in. do „zagwarantowania skutecznej działalności władzy sądowniczej i policji z wykorzystaniem instrumentów dostępnych na poziomie działań międzynarodowych i czynnej współpracy, zwłaszcza z udziałem Europolu, by walczyć z atakami na podstawowe prawa jednostki, czego dopuszczają się owe sekty; [...] ustalenia, czy instytucje sądownicze, finansowe i karne są adekwatne, by zapobiegać działalności tych sekt, których działalność jest bezprawna; [...] zaniechania wydawania automatycznych zezwoleń jak też przyznawania statusu religijnego, zwłaszcza w przypadkach, gdzie rzekoma działalność religijna jest osłoną procedury przestępczego”. Por. S. Springer, *Sekty jako próba destabilizacji społeczeństwa – w świetle międzynarodowych dokumentów państwowych i kościelnych*. W: *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji* (w druku).

„Biblia jest najważniejszym autorytetem w sprawach wiary i moralności; zbawienie człowieka następuje w wyniku działań niczym niezasłużonej łaski Boga; zbawienie człowieka może nastąpić nie przez uczynki, lecz jedynie przez wiarę w śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu, śmierć za grzechy wszystkich ludzi”), jak i to, co stanowi o jego swoistości (m.in. „kongregacjonalistyczny ustrój Kościoła”, „teologia chrztu” oraz „zasada rozdziału Kościoła od państwa”). Początki tego ruchu przypadają na pierwszą połowę XVII stulecia i związane są z osobami Johna Smytha i Thomasa Helwyse’a (byli oni prekursorami tzw. general baptists, nurtu baptystycznego znajdującego się pod silnym wpływem mennonitów)⁹⁰. W 1638 roku pojawił się w Londynie zbor dający początek tzw. particular baptists (jego członkowie „byli zwolennikami kalwińskiej koncepcji predestynacji, mówiącej, że Chrystus umarł wyłącznie za wybranych”). Ich prześladowanie w XVII-wiecznej Anglii sprawiło, że emigrowali do Ameryki Północnej⁹¹. Ogłoszony w 1689 roku przez parlament brytyjski Akt Tolerancyjny położył kres ich prześladowaniu baptystów w tym kraju. Przez całe XVIII i XIX stulecie następował powolny przyrost członków tej wspólnoty religijnej w Wielkiej Brytanii oraz w innych krajach Europy Zachodniej (Francji, Belgii, Szwajcarii i Niemczech). „Z Niemiec baptyści finansowo wspomagani przez Amerykanów i Anglików prowadzili działalność misyjną w Europie Centralnej i Wschodniej. [...] Pierwszy zbor na ziemiach polskich powstał w 1844 roku w Elblągu...”⁹². Podobnie jak w innych krajach ich początki na tym terenie były trudne („za poduszczeniem miejscowej hierarchii luterńskiej i katolickiej byli prześladowani przez władze”). „Sytuację zmieniło dopiero wydanie 17 IV 1905 Ukazu Tolerancyjnego podpisanego przez cara Mikołaja”. Następne lata to powolny, ale systematyczny przyrost członków tej wspólnoty oraz

⁹⁰ Założony przez Helwysa Kościół baptystyczny w 1616 roku liczył 6 zborów, a w 1614 roku ich było ich już 44. W tej odmianie baptyzmu wypracowana została „zblizona do mennonickiej teologia chrztu. Różniło ich natomiast podejście do spraw społecznych; stosunek do służby wojskowej, której mennonici byli przeciwnikami, kwestia składnia przysięgi oraz piastowanie stanowisk i urzędów państwowych”. Por. K. Brzechczyn, *Rozwój baptyzmu na ziemiach polskich. Od nieformalnego ruchu religijnego do budowy Kościoła*. „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/99, s. 43 i d.

⁹¹ „Przyjeżdżający baptyści przyłączali się z reguły do Kościoła anglikańskiego bądź kongregacjonalistycznego. Dopiero przyjazd nonkonformistycznego pastora Rogera Williamsa zmienił tę sytuację”. Por. tamże, s. 44 i d.

⁹² Por. tamże s. 46 i n.

umacnianie się jej struktur organizacyjnych, i to mimo wewnętrznych podziałów oraz powtarzających się trudności z rejestracją. W podsumowaniu do tej krótkiej historii baptyzmu i baptystów na ziemiach polskich autor artykułu podkreśla, że „charakteryzowali się oni znaczną zdolnością adaptacyjną”, a także, iż najłatwiej przychodziło im pozyskiwanie nowych członków spośród niemieckich luteran. Stosunkowo łatwo znajdowali ich również wśród ludności prawosławnej. „Najtrudniejszym podłożem był dla nich katolicyzm wyznawany przez przeważającą część społeczeństwa polskiego”.

Stosunkowi katolików do baptystów K. Brzechczyn poświęcił specjalny artykuł. W części pierwszej tego opracowania przedstawia stosunek katolików do wszelkich sekt w okresie międzywojennym. Generalnie rzecz biorąc, był on negatywny, jednak można wyróżnić w tej negatywności „trzy podstawowe typy interpretacji gwałtownego rozwoju ruchów sekciarskich. Sądzono mianowicie, że sekty są:

- dziełem Antychrysta,
- wynikiem światowego spisku żydowskiego,
- spuścizną po okresie rozbiorów.

[...] najbardziej popularnym wyjaśnieniem rozwoju sekt w propagandzie religijnej okresu międzywojennego było mniej wyszukane, ale za to w atmosferze religijnej II Rzeczypospolitej bardziej skuteczne odwoływanie się do teorii spisku żydowskiego i wpływów masonerii⁹³. W tej atmosferze różnego rodzaju ksenofobii, uprzedzeń i lęków kreowany był wizerunek baptystów jako prekursorów... bolszewizmu („jest to bolszewictwo XVI wieku”), propagatorów dziwacznych rytuałów („po co te komedie włożenia do wody i urządzania kąpiele”), manipulantów i oszustów („robotników ściągają zwyczajnie do kin żydowskich, gdzie pokazują im na przynętę kilka filmów, poczem wygłasza ich predykan baptystyczne kazanie”); jest to tylko kilka punktów z długiej listy stawianych im wówczas zarzutów. W podsumowaniu autor artykułu stwierdza, że „nagonka na baptystów [...] była tak skuteczna, że eliminowała naturalne przecież odruchy współczucia i solidarności z krzywdzonymi”, i to do tego stopnia, że ze społeczną aprobatą spotykały się podawane przez prasę „informacje o pogromach i pobiciach «sekciarzy» przez chłopów ukraińskich”.

⁹³ K. Brzechczyn, *Katolicy wobec baptystów. Wizerunek baptysty w katolickiej propagandzie religijnej okresu międzywojennego*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4/2000, s. 47.

Próbę wnikięcia w specyfikę baptystycznej duchowości przedstawił on w artykule *Między afirmacją a izolacją od świata*. Za jej rys charakterystyczny uznaje „podkreślanie przepaści dzielącej człowieka wewnętrźnie odrodzonego od człowieka zaledwie religijnego”⁹⁴. Konsekwencją tego jest „radykalne zerwanie ze światem i bezkompromisowość w walce z grzechem” („Dopiero przyjęcie takiej postawy umożliwia budowę Królestwa Bożego na ziemi”). Na fundamentalne pytanie: co z punktu widzenia tej duchowości oznacza bycie prawdziwym chrześcijaninem, odpowiada on, że oznacza to „bycie naśladowcą Chrystusa” („Cecha ta była ważniejsza od formalnej przynależności denominacyjnej”). Okazało się to na tyle konfliktogenne, że z jednej strony prowadziło do „radykalnej krytyki i odrzucenia powszechnych, a więc katolickich form pobożności”, z drugiej natomiast do swoistego izolacjonizmu i autoizolacjonizmu baptystów. Jego przejawem były m.in. baptystyczne zakazy chodzenia do kina i teatru („Wobec teatru stawiano zarzuty, że większość wystawianych sztuk teatralnych nie przedstawia realnego życia”), czytania prasy („roi się w niej od opisywania przemocy i gwałtów”), a nawet powieści podróżniczych („W skrajnych przypadkach zakaz czytania świeckiej literatury rozciągano na jej wszystkie gatunki, nawet na literaturę klasyczną”). Ów ekskluzywizm – i jego zaprzeczenie, tj. inkluzywizm – stanowi wprawdzie tylko jedną z czterech par dychotomicznych, którymi autor tego opracowania się posługuje przy analizie baptystycznej duchowości, niemniej zdaje się ją uznawać za najistotniejszą w dokonywanej przez siebie charakterystyce⁹⁵. Potwierdza to sformułowana w podsumowaniu generalizacja, że jeszcze w okresie międzywojennym „Kościół baptystyczny był związkiem wyznaniowym ekskluzywnym”. Dodaje tam jednak, że „pewne «sekiarskie» cechy tego wyznania wynikały [...] bardziej z czynników społecznych niż doktrynalnych”.

⁹⁴ „Wewnętrzne odrodzenie opiera się na wierze w Jezusa Chrystusa i przekonaniu, że jest on prawdziwym synem Bożym, Bogiem, który przybrał kształt człowieka i umarł dobrowolnie na krzyżu, aby odkupić nasze grzechy”. K. Brzechczyn, *Między afirmacją a izolacją od świata. Rekonstrukcja baptystycznej duchowości okresu międzywojennego*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 8/2000, s. 54.

⁹⁵ Te dychotomiczne pary zapożyczył on od E. Troeltscha. „Przypomnijmy, że autor ten typologię: kościół instytucjonalny–nieinstytucjonalny buduje, opierając się na czterech parach dychotomicznych cech: kompromisowość / bezkompromisowość wobec świata, uniwersalizm / partykularyzm, zaangażowanie / izolacja od życia społecznego, inkluzywizm / ekskluzywizm”. Tamże, s. 66.

W kolejnym opracowaniu autor ten przedstawia dzisiejszą sytuację baptystów w Polsce, oraz wpływ na nią zmian, które dokonały się w naszym kraju po 1989 roku. Generalnie uważa on, że zmiany te okazały się korzystne dla tej, podobnie zresztą jak dla wielu innych grup społecznych. Przede wszystkim nastąpiła regulacja jej statusu prawnego – Kościół Chrześcijan Baptystów w Polsce otrzymał 25 lipca 1995 roku ustawowe prawo do „powoływania fundacji kościelnych, zwolnień podatkowych, rozpoczęcia starań o odzyskanie majątku, a kościelne jednostki organizacyjne zyskiwały osobowość prawną”⁹⁶. Umożliwiło to baptystom oficjalne włączenie się do dyskusji toczonych w naszym kraju na temat najważniejszych kwestii społecznych – takich m.in. jak problem aborcji (ich zdaniem, „choć aborcja jest złem moralnym, to zakaz jej dokonywania nie powinien być skodyfikowany w prawie”) czy udział w debacie konstytucyjnej („popierano generalnie nową konstytucję”). Na łamach wydawanego przez tę wspólnotę religijną czasopisma „Słowo Prawdy” pojawiły się artykuły podejmujące takie zagadnienia ogólne, jak „stosunek chrześcijan i kościoła do władzy, działalności politycznej i gospodarczej, kary śmierci, pacyfizmu, czy patriotyzmu”⁹⁷. Merytoryczna zasadność formułowanych w nich tez niejednokrotnie może rodzić różnorakie wątpliwości i zastrzeżenia, co wyraźnie podkreśla K. Brzechczyn w swoim artykule⁹⁸.

4.3. Badania nad źródłami pojawiania się sekt na gruncie prawosławia oraz nad ich specyfiką doktrynalną i obrzędową prowadził Marek Kwiecień. W pierwszym ze swoich opracowań nad ten temat przedstawił staroobrzędowców, nazywanych również „starowiercami”, wspólnotę religijną, której początki sięgają okresu tzw. Wielkiej Schizmy (1654-1666), czyli rozłamu w Cerkwi rosyjskiej⁹⁹. Staroobrzędowcy byli „konserwaty-

⁹⁶ K. Brzechczyn, *Wpływ transformacji ustrojowej na Kościół Chrześcijan Baptystów w Polsce*. W: *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji*, praca zbiorowa (w druku).

⁹⁷ Autor tego opracowania zwraca uwagę na to, że jednym „z wątków pojawiających się w baptystycznej publicystyce społecznej pierwszej połowy lat 90. było doświadczenie chaosu społecznego i «upadku autorytetów społecznych»: rządu, «Solidarności», państwa”.

⁹⁸ „Bardzo często przywoływany w publicystyce baptystycznej obraz Polski był czarno-biały, a wysuwane tezy, np. „«o drapieżnej walce politycznej», czy nieszczęściach, które w wyjątkowy sposób dotykały nasz kraj nie posiadały żadnego uzasadnienia empirycznego i raziły swym spekulatywizmem” (tamże).

⁹⁹ [...] podłoża konfliktu należy upatrywać w starciu się tradycyjnej, skrajnie formalistycznej religijności Rosjan z czymś, co dla części duchowieństwa oraz milionów wiernych prawosławnych było nie tylko niezrozumiałe, a nawet antyreligijne i bluźniercze”. M. Kwie-

stami religijnymi”, przeciwstawiającymi się próbom wewnątrzkościelnych reform podjętych przez patriarchę moskiewskiego Nikona (1605-1681), wspieranego przez cara Aleksego Michajłowicza. Represje, z którymi się spotykali – zarówno ze strony hierarchów kościelnych, jak i władzy świeckiej – doprowadziły z jednej strony do „wewnętrznego spolaryzowania się świadomości doktrynalno-organizacyjnej”, z drugiej natomiast masowych migracji i emigracji – „osiedlania się na nie zamieszkanym terenach Rosji – na dalekiej północy i za Uralem, a także [...] szukania schronienia poza granicami kraju”¹⁰⁰. W drugiej połowie XVIII wieku pojawili się oni również na ziemiach ówczesnej Rzeczypospolitej („głównie na północnych obszarach”), spotykając się „z niezwykle życzliwym stosunkiem władz”, i przetrwali u nas do dnia dzisiejszego¹⁰¹. Na przestrzeni tych kilku stuleci zdołali się zintegrować z polską kulturą, kultywując jednak swoje wierzenia i praktyki („Szczególnie interesujący jest w tym Kościele kult zmarłych, umieszczony w szerszej perspektywie tzw. *funeralnej*, czyli takim typie wiedzy teoretycznej oraz konkretnych czynnościach, dzięki którym człowiek jest rozumiany jako byt pośredniczący pomiędzy ziemską egzystencją a wiecznością”). Szerzej okoliczności towarzyszące pojawieniu się staroobrzędowców oraz ich przybyciu do Polski przedstawione zostały przez M. Kwietnia w artykule *Geneza staroobrzeźnego ruchu religijnego powstałego w łonie słowiańskiego prawosławia oraz początki jego osadnictwa na terenach polskich*. Okazuje się, że stanowili oni jedną z bardziej radykalnych grup przeciwstawiających się reformom nikoniankim, a jednocześnie grup stawiających najbardziej wytrwały opór próbom ich „oswojenia” z nowymi porządkami w Cerkwi moskiewskiej (nie ugięli się pod presją fizycznej przemocy, a co więcej, zwłaszcza w pierwszej fali, stawiali jej heroiczny opór”). Okazuje się jednak również, że zewnętrzne naciski oraz wewnętrzne spory prowadziły do coraz większych podziałów w ramach

cień, *Wschodni Kościół staroobrzeźdowy w Polsce – historia i współczesność*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 2/98, s. 39.

¹⁰⁰ Tamże, s. 40.

¹⁰¹ „Obecnie wyznawców tego obrządku jest w Polsce 2615, rozmieszczonych w pięciu gminach wyznaniowych. Trzy spośród nich reprezentowane są przez bezpopowców i znajdują się w: Wojnowie w pobliżu Mragowa, Augustowie oraz w Suwałkach. Po jednej gminie przypada na dwa odłamy bezpopowców: chłystów oraz filiponów”. Tamże.

tej wspólnoty¹⁰². Podlegając migracjom i emigracjom, spotykali się z innymi mniejszościowymi grupami religijnymi (np. na ziemiach ówczesnej Rzeczypospolitej ze „wspólnotami strygołników i żydowinów posiadających identyczny status religijnych uchodźców”) i przejmowali od nich niektóre elementy wierzeń i praktyk religijnych. W podsumowaniu tego artykułu autor podjął próbę przeprowadzenia „linii demarkacyjnej” osiedlania się poszczególnych wspólnot staroobrzędowców w naszym kraju („północne tereny były zamieszkiwane w większości przez bezpopowców, południowe zaś – stanowiły domenę popowców”), a także oszacowania ich liczebności („W omawianym okresie liczba wszystkich wyznawców starego obrządku mieści się w granicach 100 tys.”).

W artykule *Obecność staroobrzędowców w kulturze polskiej* M. Kwiecień przedstawił problemy związane z asymilacją tej wspólnoty w naszym kraju oraz jej oddziaływaniem na kulturę regionalną. Trudności asymilacyjne musiały się pojawiać – i faktycznie się pojawiały – starała się ona bowiem kultywować to, co określa się rosyjskim terminem „stichijnost” i co w przekonaniu jej członków stanowiło „duchowy depozytariusz dziedzictwa Cerkwi prawosławnej”; zdaniem autora artykułu nazwać to można „rosyjską duszą”, z takimi jej częściami składowymi, jak „żywołowość”, „chaotyczność”, „bezszałość”, czy „bezladne pomieszanie”¹⁰³. Jest swoistym paradoksem, że przy wielkich trudnościach asymilacyjnych i niewielkiej liczebności staroobrzędowców żyjących na naszych ziemiach potrafili oni odcisnąć swoje piętno na kulturze

¹⁰² „Pomorcy, fiedosiejewcy, filiponi, wietkowcy, czarnobylcy, bieguni, chłyści, mo-rielszczycy – to tylko niektóre z nazw wspólnot, ukazujących wielorakie bogactwo bezpośrednio czerpiące z religijnej inspiracji staroobrzędowców lub tylko pośrednio z nimi związanych – głównie poprzez rygoryzm kultowy, jak to ma miejsce w przypadku trzech ostatnich”. M. Kwiecień, *Geneza starocerkiewnego ruchu religijnego powstałego w łonie słowiańskiego prawosławia oraz początki jego osadnictwa na terenach polskich*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/99, s. 64.

¹⁰³ Dla uzasadnienia tej charakterystyki „duszy rosyjskiej” M. Kwiecień powołuje się na B. Wyszesławcewa, która pisał, że „rozumem Rosji nie obejmiesz) [...] w chaosie mieści się potencjalnie wszystko, i dobro, i zło, i harmonia, i dysonans, i piękno, i bezkształtność, w nim wszystko tytanicznie zgromadzone i bezladnie pomieszane”. Por. M. Kwiecień, *Obecność staroobrzędowców w kulturze polskiej*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3/99, s. 48. Natomiast charakteryzując proces asymilowania się staroobrzędowców w Polsce, autor tego artykułu podkreśla, że w swoich kontaktach z „niestaroobrzędowcami unikają oni skrajnych manifestacji swoich nie tylko korzeni narodowych – rosyjskich, ale i religijnych, a konkretnie postawa taka polega na nieużywaniu języka rosyjskiego w życiu codziennym” (tamże, s. 49).

regionalnej północno-wschodniej Polski – zdaniem K. Kwietnia nie tylko oddziaływali na nią w przeszłości, ale oddziałują nadal, „nadając jej specyficzną – amalgamatową kolorystykę” oraz kreując wizerunek kogoś takiego jak „polski Rosjanin” (jego charakterystyczną cechą jest to, że „stara się on realizować swoje religijne cele niezależnie od miejsca zamieszkania”).

W kolejnym opracowaniu M. Kwiecień przedstawił znajdujący się w samym centrum teologicznych sporów prawosławia z okresu Wielkiej Schizmy problem „starcostwa”, problem sięgający najdawniejszej tradycji tego odłamu chrześcijaństwa¹⁰⁴. Przeciwnicy nikoniańskich reform w swoim najgłębszym przekonaniu bronili tradycji „starcostwa przed zbezczeszczeniem”. Zdaniem M. Kwietnia występowały wśród nich „przynajmniej dwa wyróżniające się modele przewodnictwa duchowego” owych „starców”, tj. „nastawnika” oraz „pisarza ikon” – pierwszy z nich „integruje starowierczą wspólnotę z okazji wyjątkowych sytuacji, np. narodzin czy też śmierci któregoś z współwyznawców”, natomiast drugi to „osoba potrafiąca sprostać niełatwemu zadaniu zaspokojenia «głodu ikon» wspólnoty”¹⁰⁵. Szczególnie wysoką pozycję „starcy” uzyskali u chłystów i filiponów. Założyciel pierwszej z tych wspólnot religijnych Danił Filipowicz głosił, „iż Bóg, przybrawszy ludzką postać «świętego starca», podejmuje odwieczny plan definitywnego zniszczenia Zła i jednocześnie na nowo tworzy relacje pomiędzy ludźmi, nadając im własny, tj. święty charakter”. Nie tylko sam uważał się za nowe wcielenie takiego „starca”, ale także za kogoś takiego uznawali go i uznają do dzisiaj członkowie wspólnoty. Podobnie rzecz się miała i ma z mnichem Filipem, „organizatorem tumultu klasztornego mającego bezpośredni wpływ na pojawienie się «filiponów» (filipowców)”¹⁰⁶. W podsumowaniu autor

¹⁰⁴ „*Starcami* (gr. *gerontes*) w tradycji prawosławnej nazywa się osoby, które w sposób nad wyraz dobitny wyróżniają się nie tyle wiekiem (zdarzali się również «starcy» trzydziestoletni), ile przede wszystkim własną gorliwością religijną pretendującą ich do bycia mistrzami życia wewnętrznego”. M. Kwiecień, *Raskoł a prawosławna koncepcja starcostwa*. W: „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4/99, s. 64.

¹⁰⁵ „Ikonomista czerpie twórcze natchnienie z dawnych przekazów bądź też własnej interpretacji świętych wydarzeń. Wychodząc z założenia, iż ikona jest przedsmakiem nieba – rzeczywistością mistyczną, jej twórca jest traktowany jako mistyk, czyli człowiek najbliższy obcujący z Bogiem”. Tamże, s. 66.

¹⁰⁶ „Wewnętrzny głos rozkazał Filipowi ostentacyjnie wyjść z «bezpowskiej» wspólnoty «pomorców» i utworzyć nową na wzór biblijnego «Narodu Wybranego»”. Tamże, s. 68.

tego opracowania podkreśla, iż „w «raskole» preferowana jest koncepcja wspólnoty tworzonej wokół «starca», a nie «starca» wewnątrz wspólnoty”. Zwraca również uwagę na ideowe wpływy „raskolu” na literaturę (m.in. na twórczość F. Dostojewskiego oraz J. Nowosielskiego).

Trudny i wywołujący nadal sporo emocji problem Kościoła greckokatolickiego, nazywanego również Kościołem unijnym lub unickim (jego uroczysta proklamacja nastąpiła na mocy postanowień unii brzeskiej z 1596 roku), autor ten przedstawił w artykule *Pomiędzy schizmą a ortodoksją*. Dla Kościoła rzymskokatolickiego członkowie tej wspólnoty byli i pozostają nadal „braćmi w wierze” (ale już nie w obrządku). Natomiast dla Kościoła prawosławnego „byli oni i pozostają politycznym instrumentem służącym podporządkowaniu wschodniego chrześcijaństwa interesom Rzymu”¹⁰⁷. Okres różnorakich kontrowersji wewnątrz tego Kościoła i wokół niego zamyka się w przedziale czasowym XVI-XVIII stulecia („To wówczas kształtuje się specyfika tego Kościoła wyrażająca się w swoistej syntezie wschodniej mistyki z zachodnią racjonalnością. Był to okres niezwykle burzliwych sporów o status unii jako konkretnego Kościoła chrześcijańskiego”). Popierani przez Koronę i zwalczani przez Kościół prawosławny (uznani zostali za schizmatyków i wykluczeni z tej społeczności) oraz wspierających go władców Rosji znaleźli się w samym centrum walk toczonych między tymi dwiema ówczesnymi potęgami. „Wroga postawa wobec religii unickiej cechowała nie tylko duchowne środowiska prawosławia, ale także niższe warstwy społeczeństwa. To z ich strony padały najczęściej ostre zarzuty pod adresem konwertytów jako sprzedajnych zdrajców wiary ojców”¹⁰⁸. Nie zawsze znajdowali oni dostateczne wsparcie ze strony katolików; autor artykułu wręcz twierdzi, że „polskie społeczeństwo katolickie – być może za cichą aprobatą swoich zwierzchników – nie tylko nie miało najmniejszego zamiaru uznać unitów za braci we wierze, ale też – podobnie jak prawosławnych – dość często obrzucało ich pogardliwymi epitetami: heretyków, Żydów itp.”. W podsumowaniu dodaje, że Kościół ten „od czterech stuleci znajduje się w zawieszeniu pomiędzy uznaniem przez innych jego gorliwego pragnienia autentycznej religijności a mało krytycznym skwitowaniem dotychczasowych wysiłków jako sztucznych, obliczonych na pokaz”.

¹⁰⁷ M. Kwiecień, *Pomiędzy schizmą a ortodoksją. Geneza Kościoła greckokatolickiego w Polskim krajobrazie religijnym*. „Zeszyty Filozoficzne” nr 8/2000, s. 25.

¹⁰⁸ Tamże s. 30.

Problem związków między prawosławnymi sektami oraz nowymi ruchami religijnymi a wydarzeniami społeczno-politycznymi w Rosji, w tym dziejącymi się na najwyższych szczeblach władzy, przewija się praktycznie przez wszystkie opracowania tego autora. Nigdzie jednak nie został postawiony tak wyraźnie, jak w artykule *Kościół Parakleta, czyli Jeźdźcy Apokalipsy czasu pieriestrojki* – ów tytułowy „Kościół”, występujący również pod nazwą „Ośrodka Bogurodzicy w Rosji”, to jedna z licznie dzisiaj występujących w tamtym kraju sekt głoszących apokaliptyczną wizję świata¹⁰⁹. Została ona założona przez Iona („wcześniej duchownego «Rosyjskiego Kościoła Prawdziwie Prawosławnego»”) głoszącego, że „przemówiła do niego z ikony Matka Boża”, zapowiadając zbliżanie się końca naszych czasów; z ich zgłiszczy narodzić się ma „Królestwo Matki Bożej Królowej Świętej Rusi”. Członkowie tej wspólnoty religijnej uznają autentyczność wszystkich objawień maryjnych, które uznaje Kościół rzymskokatolicki, jednak sytuują je „w konkretnej perspektywie rusofilskiej” oraz wydarzeń, które miały miejsce w Rosji w latach dziewięćdziesiątych. Głosząc wyrastającą z manichejskich tradycji wizję tytanicznej walki, którą toczy nieustannie Bóg Światła z władcą ciemności Szatanem, oraz posługiwania się przez tego ostatniego „złymi magami”, wskazują na działalność M. Gorbaczowa i postępującą w następstwie zainicjowanego przez niego „demontażu” sowieckiego komunizmu utratę przez Rosję pozycji światowego mocarstwa¹¹⁰. W ten dosyć niespodziewany i prosty sposób to, co w przeszłości mogło uchodzić za

¹⁰⁹ „[...] rozpad Związku Radzieckiego w dużym stopniu przyczynił się do zaktywizowania drzemiących we wschodniosłowiańskiej mentalności religijno-mistycznych inklinacji do ujmowania postkomunistycznej rzeczywistości w apokaliptycznej perspektywie. Jest to nad wyraz widoczne w nacjonalistycznych tendencjach do potwierdzenia własnej, niejednokrotnie kruchej państwowości niedawnych jeszcze republik sowieckich, a także w działalności sekt prawosławnych”. M. Kwiecień, *Kościół Parakleta, czyli Jeźdźcy Apokalipsy czasu pieriestrojki* (w druku). Autor tego opracowania zwraca również uwagę na to, że „ci zdeklarowani czciciele Matki Bożej, posługując się terminem *Paraklet* (Pocieszyciel), w tradycji chrześcijańskiej zarezerwowanym wyłącznie dla Ducha Świętego”, w praktyce w sposób zasadniczy zmieniają jego sens – „dla «parakletów» Maryja jest pełnoprawną osobą Trójcy Świętej i w związku z tym przysługuje Jej zarówno godność Boga Stwórcy (Matka Chrystusa) oraz Boga Zbawiciela (Parakleta)”.

¹¹⁰ W przekonaniu „parakletów” (członków tej sekty) wszystko, co nastąpiło przed 1991 r. „to coraz wyraźniejszy okres ogólnospołecznej degrengolady, wskazujący na posłużenie się przez Antychrysta «złymi magami». Szczególne nasilenie panowania złych mocy przypada na trzy ostatnie lata kończącego się tysiąclecia” (tamże).

jakieś rojenia o Wielkiej Rusi lub też – posługując się wzniosłą terminologią M. Bierdiajewa – „rosyjską mistykę ziemi”, teraz zaczyna претендовать do roli racjonalnego i ostatecznego wyjaśnienia ziemskich wydarzeń.

4.4. W kręgu kultury słowiańskiej sytuują się również badania Leonarda Pelki. W szczególności przedmiotem jego zainteresowania jest kultura polska oraz ruchy religijne i quasi-religijne odwołujące się tradycji wierzeniowej i obrzędowej plemion zamieszkujących ziemie położone między Odrą i Wisłą przed chrystianizacją. Ruchy te swoimi początkami sięgają pierwszej połowy XIX wieku (propagowały wówczas „hasła odrębności słowiańskiej w kontekście kulturowym, czy nawet zjednoczenia Słowiańszczyzny pod przewodem Rosji”). Elementy ich ideologii znaleźć można m.in. u naszych wieszczów – Adama Mickiewicza (zwłaszcza w jego wczesnych balladach oraz w „Dziadach”) i Juliusza Słowackiego (w szczególności w dramatach *Balladyna* czy *Lillia Weneda*)¹¹¹. W okresie międzywojennym wątki słowianofilskie pojawiają się m.in. w twórczości Młodej Polski („m.in. w malarstwie «ostatniego wieszcza narodu», tj. Stanisława Wyspiańskiego”). W tamtym czasie zaznaczyła swoją obecność w życiu kulturalnym naszego kraju również grupa twórców ludowych – takich m.in. jak ludoznawca, filozof i malarz Franciszek Frączek („poganin z chłopskim zdrowym rozsądkiem i uporem poszukujący własnych zapomnianych bogów”). Wielkim admiratorem i propagatorem rodzimej kultury był wówczas również Jan Stachniuk, założyciel (w 1935 r.) Ruchu Nacjonalistów Polskich, nazywanego w skrócie Zadrugą (nazwa przyjęta także jako tytuł wydawanego w latach 1937-1939 miesięcznika). Po zakończeniu II wojny światowej idee te lansował i próbował (przez wiele lat bezskutecznie) cały ruch zalegalizować Władysław Kołodziej¹¹². Ogólna liberalizacja życia społecznego w naszym kraju, która nastąpiła po przełomie 1989 roku, oraz towarzysząca jej libe-

¹¹¹ „Na podobne odwołania natrafiamy także w twórczości wielu późniejszych pisarzy, jak np. w *Starej Baśni* Józefa Ignacego Kraszewskiego, czy *Kniaziu Iwo* Natalii Dzieżkowskiej”. L. Pelka, *Formowanie się neopogaństwa słowiańskiego w Polsce*. „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/99, s. 74. Bardziej szczegółowy i pogłębiony opis historycznych źródeł polskiego neopogaństwa słowiańskiego L. Pelka przedstawił w artykule *Filozoficzne rodowody neopogaństwa słowiańskiego w Polsce*; por. „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4/99, s. 70 i d.

¹¹² „Dopiero ostatnia dekada mijającego wieku stworzyła warunki umożliwiające realizację marzeń Wł. Kołodzieja o swobodnym funkcjonowaniu neopogaństwa słowiańskiego w naszym kraju” (tamże, s. 79).

ralizacja niektórych przepisów sprawiły, że w stosunkowo krótkim czasie możliwe było zarejestrowanie trzech wspólnot inspirowanych się tradycją słowiańską, tj. Rodzimego Kościoła Polskiego, Polskiego Kościoła Słowiańskiego, oraz Zrzeszenia Rodzimej Wiary (por. aneks 2.2.).

W dwóch dopełniających się opracowaniach L. Pelka dokonał szczegółowej analizy sztandarowych kategorii pojawiających się w piśmienictwie neopogaństwa słowiańskiego. W pierwszym zajął się pojmowaniem przez nie Boga i przyrody. Rozumienie istoty Boga w neopogaństwie ma swoje korzenie w filozofii B.F. Trentowskiego, w szczególności w jego wizji „bogoczłowieka” („Bóg stwarza i utrzymuje człowieka w niebie, a człowiek stwarza i utrzymuje Boga na ziemi”). Natomiast dla drugiego z tych pojęć szczególnie znacząca okazała się wykładnia najpierw J. Stachniuka, a później jego ucznia i współpracownika A. Wacyka – u jednego i drugiego sprowadza się ono do panteistycznego ujęcia przyrody jako czegoś uduchowionego i dynamicznego, wyposażonego w zdolności kreacyjne, a jednocześnie rodzicielskiego (przyroda to „Matka-Ziemia, nasza rodzicielka i opiekunka”)¹¹³. W drugim z opracowań J. Pelka zajął się takimi kategoriami, jak: człowiek, naród i państwo. One również mają swoje XIX-wieczne korzenie oraz posiadają szereg konkretyzacji w literaturze neosłowiańskiej okresu międzywojennego. O wizji „bogoczłowieka” Trentowskiego była już tutaj mowa. Dodajmy zatem tylko, że podążając tym tropem, J. Stachniuk pisał o nim jako o „geniuszu twórczym”, „geniuszu zdolnym do rekonstrukcji ładu naturalnego świata” itd. Według Trentowskiego człowiek ten nie byłby zdolny stworzyć bez „zrośnięcia się z piersią bałwochwalczych dziadów”, to znaczy – w tym konkretnym przypadku – „odwołania się do mitologicznego świata dawnych wierzeń słowiańskich”, natomiast Stachniuk pisał o „stanie łaski, odbłasku Wielkości, który opromienia tych, którzy swoje «ja» przetapiają na kruszec czynów w kręgu mitów”; dodajmy również: słowiańskich. Stąd już znajdował on bezpośrednie przejście do kreślenia wizji narodu jako „organizmu, w swoim rodzaju doskonałego, o nieograniczonych perspektywach rozwojowych”¹¹⁴. Z takiego pojmowa-

¹¹³ Stąd właśnie neopogaństwo słowiańskie jest traktowane przez niektórych – dodajmy: życzliwych mu badaczy – jako „nowoczesna religia Ziemi przejmująca i adaptująca wszystko co najlepsze z pogaństwa przedchrześcijańskiego”. Por. L. J. Pelka, *Bóg i przyroda w polskim neopogaństwie słowiańskim*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 8/2000, s. 81 i d.

¹¹⁴ Por. J. Pelka, *Człowiek, naród i państwo w polskim neopogaństwie słowiańskim*. W: *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji* (w druku).

nia człowieka i narodu wyrasta wizja państwa jako instytucji, która może i powinna chronić i rozwijać tkwiące w tych podmiotach moce twórcze. Tymczasem to, co miało miejsce na przestrzeni historii Polski, począwszy od momentu przyjęcia przez nią chrztu, świadczy, iż nie tylko nie poma-gała w tym, ale wręcz tłumiła te siły. Stąd W. Kołodziej pisał: „[...] jest tragedią narodu polskiego, że jedną nogą stoi na gruncie wiary ojców, tj. dawnej wiary słowiańskiej, zaś drugą nogę stawia na niepewnym moście katolicyzmu, przerzuconym przez rzekę, która rozdziela dwa światy: pogański i chrześcijański...”¹¹⁵.

4.5. Mocno zróżnicowane i budzące dzisiaj szereg kontrowersji ruchy gnostyczne i neognostyczne badał Artur Jocz. Jednym z nich jest tak surowo oceniany przez katolików New Age, nazywany niekiedy również „Sprzysiężeniem Ery Wodnika” – członkowie tego ruchu wierzą, iż „zbliżająca się astrologiczna «Era Wodnika» (rozpocznie się za około 150 – 200 lat) spowoduje generalną przemianę życia na Ziemi”¹¹⁶. Za jego ideowych inspiratorów uznaje się m.in. C.G. Junga („był człowiekiem, który próbując zgłębić istotę Boga poszukiwał wiedzy pewnej i ostatecznej”), A. Huxley „budując swoją koncepcję filozofii wieczystej uznał, że powinna pomóc mu przezwyciężyć istniejący w kulturze europejskiej dualizm ducha i materii”, oraz J. Krishnamurtiego („W swoich rozważaniach doszedł do wniosku, że właściwie każda religia oddziela życie uduchowione od życia uwikłanego w świat materialny”). Innym ruchem wpisującym się w gnostyczną tradycję jest teozofia (zainicjowana została przez Helenę Bławacką w 1875 roku) oraz jej zmodyfikowana wersja nazwana przez Rudolfa Steinera antropozofią¹¹⁷. W artykule na temat tej ostatniej A. Jocz przedstawia nie tylko jej założenia teoretyczne, ale także wskazuje na zastosowania praktyczne („antropozofia jako nauka o człowieku jest podstawą pedagogiki praktykowanej we wszystkich szkołach Rudolfa Steinera na wszystkich kontynentach”). W Polsce wprowadzie

¹¹⁵ Cytuję za: J. Pelka, *Człowiek, naród i państwo...*, (w druku).

¹¹⁶ A. Jocz, *Jung, Huxley, Krishnamurti – przyczynek do opisu źródeł inspiracji religijnych w obrębie ruchu „New Age”*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 2/98, s. 37.

¹¹⁷ „Przez antropozofię rozumiem – pisał Steiner – naukowe badanie świata duchowego, które przenika jednostronność samego poznania zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki, i które w poznającej duszy rozwija najpierw nie znane jeszcze zwykłej świadomości w zwykłej nauce siły, jakie wnikięcie takie umożliwiają, zanim podejmie próbę wnikięcia do świata nadzmysłowego”. Cytuję za: A. Jocz, *Antropozofia i nowe ruchy religijne w Polsce*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3/99, s. 46.

sporo się mówi na jej temat, zwłaszcza wśród pedagogów, jednak słabo to się przekłada na praktykę (w jakiejś śladowej postaci pojawiają się próby zorganizowania szkół steinerowskich). Autor tego opracowania ma poważne wątpliwości, czy mimo sporej liczby publikacji na ten temat ukazujących się w ostatnich latach istnieje wystarczająca świadomość społeczna, czym one są, a w każdym razie mogą być¹¹⁸. Niedawne zamieszczenie wokół podpoznańskiego przedszkola (w którym kierowniczka próbowała wprowadzić przynajmniej niektóre elementy tego modelu wychowania) potwierdza zasadność tych obaw. A. Jocz podjął zatem próbę przybliżenia zarówno sylwetki Steinera (filozofa i uczonego, autora znacznej liczby dzieł i wykładowcę na wielu europejskich uczelniach), jak i jego poglądów na temat tego, czym antropozofia jest i być powinna. W świetle tej prezentacji celem antropozofii jest „uzyskanie przez człowieka gnozy, czyli wiedzy na temat natury Boga i świata, a przede wszystkim poznanie tajemnicy własnej istoty”. Ma ona być i określoną filozofią, i określoną nauką, i określoną religią lub też – co na jedno wychodzi – „konkurencyjną wobec przyrodoznawstwa i mistyki drogą wiodącą do poznania rzeczywistości”, z takimi elementami składowymi, jak „koncentracja” (jej istotą ma być „kierowanie świadomości wyłącznie na dowolnie wybraną treść uznaną za korzystną i utrwalanie tej treści) oraz „medytacja” (do jej istoty ma należeć „wytrwanie w tej treści i przebywanie w niej jako w określonej sytuacji, bez roztrząsań intelektualnych”). Do wizji tej Steiner zdołał przekonać grono wyznawców. Jednym z nich był protestancki teolog Freidrich Rittelmeyer, założyciel wspólnoty występującej pod nazwą Christengemeinschaft (Społeczność Chrześcijan)¹¹⁹.

Odrębny artykuł A. Jocz poświęcił omówieniu związków poglądów R. Steinera z tradycją Zakonu Róży i Krzyża. Tradycję tę twórca antropo-

¹¹⁸ „Podstawowym czynnikiem odróżniającym szkołę Steinerowską od innych szkół jest sposób rozumienia procesu wychowawczego. W dotychczasowej tradycji europejskiej wykształcił się model szkoły, która wychowuje, przede wszystkim stosując metody będące wytworem intelektu i skierowane do intelektu dziecka. Tymczasem w szkole Steinerowskiej poddane są one gruntownej krytyce. Proponuje się w zamian wprowadzenie metod wychowawczych opartych na znajomości «pozazmysłowych procesów rozwojowych» dziecka”. Tamże, s. 47.

¹¹⁹ „W Christengemeinschaft nie istnieje jednolita doktryna religijna i nikt nie wymaga, aby członkowie tej wspólnoty opuszczali swoje pierwotne Kościoły”. A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1952), czyli rozważania o istocie doświadczenia gnostycznego i próbie jego religijnej werbalizacji*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/99, s. 112.

zofii poznał m.in. podczas swoich uniwersyteckich studiów w Tybindze¹²⁰. W szczególności pociągała go towarzysząca temu ruchowi „święta legenda” („jest to historia gnostycznego wtajemniczenia Christiana Rosenkreuza, którego dostąpił u mędrców, znawców wiedzy ezoterycznej na Bliskim Wschodzie”) oraz – być może nawet w jeszcze większym stopniu – przekonanie, że „dotarcie do świata duchowego możliwe jest dzięki gnostycznemu doświadczeniu”. Wyniki swoich badań nad tą tradycją przedstawił Steiner w monografii *Teozofia różokrzyżowców* – pisał tam m.in. o „kontynencie dewachanu” („Wszystko, co na Ziemi stanowi byt fizyczny, odnajdujemy tam jako istoty duchowe”), „ciele eterycznym”, bez którego „serce ludzkie nigdy nie mogłoby powstać w obecnej postaci”, a także o tym, że „w przyszłości człowiek sam będzie twórcą swej postaci” („Ta droga rozwojowa polega na coraz większym wysubtelnieniu materii stanowiącej nasze ciało”).

Innym ruchem o rodowodzie gnostycznym jest założona przez Jana van Rijckeborgha wspólnota występująca pod nazwą Lectorium Rosicrucianum. W swojej filozofii czerpał on – podobnie jak Steiner – zarówno z gnozy, jak i tradycji różokrzyżowej. Jej podstawą uczynił założenie, iż człowiek „składa się z ducha, duszy i ciała”, przy czym duch ludzki jest najniższą z form tego rodzaju bytu; „Jego najwyższą postacią jest duch boski, który kieruje duszą rozumową stymulując materialnie pojmowane czynności myślowe”¹²¹. Ważnym elementem tej filozoficzno-religijnej koncepcji jest wiara w reinkarnację duszy (reinkarnacja jest traktowana „jako efekt niemożności wyzwolenia się z zamkniętego kręgu wcieleń, który jest następstwem grzechu pierworodnego”), wiara w Jezusa Chrystusa („człowieka, który ciągle tkwi w świecie dialektycznym i nie poddał się jeszcze procesowi transfiguracji”) oraz... pewna niewiara w żyjącego tutaj i teraz człowieka¹²². Określając genealogię tej wizji

¹²⁰ „Był to okres fascynacji Steinera ezoteryczną nauką Zakonu Róży i Krzyża. Steiner doszedł do wniosku, że właśnie duchowe praktyki różokrzyżowców najlepiej sprostają materialistycznym wyzwaniom początku XX wieku”. A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925) jako gnostyczna wizja ezoterycznej tradycji Zakonu Róży i Krzyża*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 8/2000, s. 73.

¹²¹ Por. A. Jocz, *Eschatologiczny pluralizm neognostycznych ruchów religijnych – antropozofia Rudolfa Steinera i „Lectorium Rosicrucianum” Jana van Rijckenborgha*. W: *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji* (w druku).

¹²² „[...] van Rijckenborgh uważa, że niemożliwe jest prawdziwe naśladowanie Chrystusa w świecie dialektycznym. Chcąc dokonać zmian człowiek musi najpierw uświadomić

człowieka i świata przyjmowaną i propagowaną przez członków tej wspólnoty, A. Jocz stwierdza, że „w swojej niechęci do świata materialnego członkowie «Lectorium Rosicrucianum» przypominają gnostyków z wczesnego chrześcijaństwa (II – III w.)”¹²³.

W artykule *Nowe ruchy religijne jako efekt otwartości kulturowej* podjął on próbę wyjaśnienia okoliczności towarzyszących pojawieniu się w ostatnich kilkudziesięciu latach tak znacznej liczby różnych sekt i nowych ruchów religijnych. W tym celu odwołał się do okresu młodzieżowej kontestacji lat 60., której symbolem stali się tzw. beatnicy. Tym, co ich charakteryzowało, było poszukiwanie własnej drogi życiowej (dodajmy: różnej od tej, którą poszli ich przodkowie) oraz potrzeba nowych doznań duchowych i cielesnych. Sprawilo to, że odwrócili się od „wielkich zinstytucjonalizowanych religii europejskich” i zwrócili ku religiom orientalnym¹²⁴. W efekcie pojawiło się – najpierw w Ameryce Północnej, a później również w Europie – szereg wspólnot religijnych czerpiących inspirację z buddyzmu i hinduizmu i jeszcze więcej takich, które łączyły w swoich wierzeniach i praktykach religijnych oraz quasi-religijnych różne tradycje. Autor artykułu przypomina, że „wielkim zainteresowaniem cieszyła się wówczas m.in. idea religijności kosmicznej Wilhelma Reicha („nauczał on w swoich książkach o istnieniu «Orgonu», rzekomej Kosmicznej Energii życiowej, której można doświadczyć we własnym ciele pod postacią seksualnego pobudzenia i w orgazmie”). W podsumowaniu stwierdza, że u podłoża tak znacznej popularności dzisiaj sekt i nowych ruchów religijnych leży zarówno „zasadniczy kryzys trwałych

sobie swój stan, czyli to, że jego istnienie w świecie materialnym jest efektem grzesznego nadużycia woli. Następnie poprzez gnostyczne objawienia powinien zdobyć wiedzę o sposobach uwolnienia się od materii oraz konieczności kolejnych inkarnacji” (tamże).

¹²³ „Podobnie jak oni głoszą skrajnie pesymistyczną naukę o uwięzieniu ludzkiego ducha w materii. Tak jak w gnostycyzmie uwolnienie od konieczności kolejnych inkarnacji przychodzi wraz z indywidualnym, duchowym przebudzeniem, czyli zdobyciem gnozy. Również jak w gnostycyzmie owo przebudzenie jest tożsame z przypomnieniem sobie przez człowieka jego przedmaterialnej, czyli prawdziwej egzystencji w jedności z Absolutem” (tamże).

¹²⁴ „W religiach Wschodu twórcy kontrkultury poszukiwali możliwości totalnego zerwania z mieszczańską, materialistyczną i racjonalistyczną cywilizacją Zachodu. Interesowały ich również wypracowane w religiach orientalnych konkretne drogi osiągnięcia bezpośredniego mistycznego kontaktu ze sferą Absolutu. Charakterystyczne dla mistyki chrześcijańskiej doświadczenie istnienia Boga przestało być pociągające”. A. Jocz, *Nowe ruchy religijne jako efekt otwartości kulturowej społeczeństw zachodnich*. W: *Przezwyciężanie barier w integrującej się Europie*, wyd. cyt., s. 303.

instytucji religijnych”, jak i „ogromne społeczne zapotrzebowanie na indywidualny rozwój duchowy, stymulowane permanentną potrzebą poszukiwania «sacrum»”.

4.6. Znacznym utrudnieniem w prowadzeniu merytorycznych dyskusji na temat sekt jest – co zresztą już wcześniej zostało pokazane – zarówno ogromne zróżnicowanie tego zjawiska, jak i wieloznaczności pojęciowe oraz zróżnicowanie podejść i ujęć. Z problemem tym borykał się w praktyce cały zespół badawczy realizujący projekt. Żaden z jego członków nie wniósł do tych dyskusji tylu konstruktywnych propozycji, co Tadeusz Doktor. W artykule *Klasyfikacje i typologie organizacji religijnych* przybliżył on podziały, które pojawiły się w literaturze zachodniej – takie m.in., jak klasyfikacja zaproponowana przez Gordona Meltona, czy typologia Bryana Wilsona i Roya Wallisa („dotyczyła pierwotnie jedynie chrześcijaństwa i wyróżniała cztery typy sekt na podstawie rodzaju ich misji w świecie wyznaczonej przez cechy ideologii i doktryny”)¹²⁵. Tę ostatnią zalicza do typologii jednowymiarowych. Przecistawia im typologie wielowymiarowe – takie m.in., jak Dicka Anthony’ego („pozwala usytuować konkretną grupę ze względu na jej metafizykę, praktykę i wrażliwość interpretacyjną”, czy Webera-Troeltscha („Najwcześniejszą próbą typologizowania, i do dziś najbardziej popularną w tej dziedzinie była dychotomiczna typologia kościoł – sekta, rozbudowa później przez Troeltscha i innych badaczy o trzeci człon – kult”). Za bardzo interesującą (i sporo obiecującą) uznał on „propozycję teoretyczną dotyczącą religii przedstawioną przez Rodneya Starka i Williama Bainbridge’a; „Wiele miejsca w omawianej teorii poświęca się ruchom religijnym cechującym się znacznym stopniem napięcia z otaczającym środowiskiem społeczno-kulturowym: sektom (ruchom odszczepieńczym) i kultom (ruchom innowacyjnym)”¹²⁶. Dla zespołu traktującego sekty nie jako wyzwanie religijne czy problem z pogranicza prawa i bezprawia, lecz jako wyzwanie badawcze, szczególnie inspirująca okazała się kategoria: środowisko

¹²⁵ „W roku 1963 typologia ta została przez Wilsona rozszerzona i zmodyfikowana (obejmując również w pewnym stopniu obszar religii pozachrześcijańskich), a także uzyskała wymiar dynamiczny uwzględniający możliwe kierunki ewolucji poszczególnych typów”. T. Doktor, *Klasyfikacja i typologia organizacji religijnych*. „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4/2000, s. 39.

¹²⁶ „Jej podstawowe zręby oraz wyniki testowania empirycznego niektórych jej tez przedstawione wcześniej w artykułach publikowanych już od końca lat siedemdziesiątych oraz w pracy *The future of religion*”, tamże, s. 43.

kultowe („Pojęcie «środowiska kultowego» może stanowić uzupełnienie typologii zaproponowanej przez Starka i Bainbridge’a jako czwarta kategoria wskazująca na środowisko, w którym rozwijają się ruchy kultowe”). Stanowi ona bowiem coś w rodzaju „wspólnego mianownika” dla ruchów religijnych oraz quasi-religijnych, a także umożliwia prześledzenie ewolucji, którą przechodzą poszczególne religie, w tym chrześcijaństwo (por. aneks: *Religijność chrześcijańskiej Europy*).

Tej ostatniej kwestii T. Doktor poświęcił odrębny artykuł. Nosi on tytuł *Ewolucja ruchów religijnych i parareligijnych* i zawiera prezentację procesu generalnych zmian, które na przestrzeni wieków przeszło całe chrześcijaństwo, w tym protestantyzm, któremu poświęcono tutaj najwięcej uwagi¹²⁷. Im więcej tych zmian oraz z im większą dynamiką one zachodzą, tym postronnemu obserwatorowi trudniej się zorientować, o co w tym wszystkim chodzi. Potrzebne są zatem pewne „kierunkowskazy”, aby móc się poruszać w tym ogromnie zróżnicowanym terenie. Takim „kierunkowskazem” może być m.in. wymieniony wyżej „poziom napięcia w stosunkach z otoczeniem” utrzymywany przez dany ruch religijny lub quasi-religijny; zdaniem tego autora „do wyjątków należą te spośród nich, które jak Amisze w USA są w stanie przetrwać kilkaset lat pomimo znacznego poziomu napięcia ze swoim społecznym otoczeniem”. Może nim być jednak również stopień innowacyjności¹²⁸. Może nim być także zdolność do „wypracowania” określonych struktur organizacyjnych, przy czym dawniej o przetrwaniu i rozwoju decydował „stopień hierarchicznej centralizacji”, natomiast „ostatnio na znaczeniu uzyskuje nowa sieciowa forma struktury organizacyjnej, upowszechniająca się w ramach nurtów tak różnorodnych jak ruch Zielonoświątkowy i New Age”. Zasadnicze znaczenie dla procesu zmian, którym podlegają te ruchy religijne i quasi-religijne, ma też to, kim są ich uczestnicy, tj. jakie jest ich wykształcenie,

¹²⁷ „Protestantyzm w swoich dziejach przechodził ewolucję instytucjonalną, w której nierzadko w późniejszej fazie kwestionowano niektóre efekty poprzednich. Dotyczy to na przykład instytucji Kościoła państwowego kontestowanego przez wiele późniejszych nurtów protestantyzmu. Często mówi się zatem o kolejnych falach reformacji” (w tym raporcie nazywa się je kolejnymi „przebudzeniami religijnymi” – uw. wł.). T. Doktor, *Ewolucja ruchów religijnych i parareligijnych*, w: *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji* (w druku).

¹²⁸ „Przykład astrologii i chrześcijaństwa wskazuje na fakt, że znaczące nurty religijne i parareligijne, które przetrwały próbę czasu w naszym obszarze kulturowym wydają się cechować znacznym poziomem innowacyjności w początkowym okresie swojej działalności, a także w okresach późniejszych...” (tamże).

status społeczny i majątkowy itd. Wszystko to należy do tzw. czynników wewnętrznych. Autor artykułu wyróżnia także (idąc zresztą za badaczami zachodnimi) szereg czynników zewnętrznych wpływających na ewolucję tych ruchów – takich jak przeżywanie przez społeczeństwa kryzysu społeczno-kulturowego („Wiele nowych ruchów religijnych i parareligijnych powstaje i rozwija się w warunkach istniejącego kryzysu społeczno-kulturowego”), „poziom modernizacji, pluralizmu i sekularyzacji”, „państwowa kontrola rynku religijnego” („Mobilizująca rola religijnej konkurencji może się ujawnić tylko wtedy, gdy państwo nie ingeruje w życie religijne swoich obywateli...”) czy „społeczna tolerancja dla religijnej odmienności” („brak tolerancji i społeczna stygmatyzacja ich uczestników sprzyja większej dynamice wzrostu podwyższając napięcie ruchu w stosunku do swojego otoczenia”).

Wykorzystując te „kierunkowskazy”, T. Doktor poddał szczegółowej analizie okoliczności powstania i funkcjonowania Towarzystwa Teozoficznego. Zostało ono „założone w roku 1875 w Nowym Jorku przez siedemnaście osób skupionych wokół rosyjskiej emigrantki Heleny Pietrowny Bławatskiej”, stawiając sobie za cel: „1) Stworzenie załążku uniwersalnego braterstwa ludzi bez różnicy rasy, kasty, koloru skóry, wiary i płci; 2) Prowadzenie studiów porównawczej historii religii, filozofii i nauk przyrodniczych; 3) Badanie niewyjaśnionych sił przyrody oraz mocy ukrytych w człowieku”¹²⁹. Jego historyczna rola polega na tym, że „było pierwszym ruchem o szerszym zasięgu zmierzającym do zasadniczego dowartościowania duchowości indyjskiej”. Owa próba „dowartościowania” wyraża się m.in. w głoszonej doktrynie (stanowi ona przykład „religijnego synkretyzmu, dla którego spajającym czynnikiem miała stać się tradycja ezoteryczna, głównie proveniencji hinduistycznej i buddyjskiej”). Wysoki stopień jej innowacyjności sprawił, że Towarzystwo Teozoficzne skupiło stosunkowo dużą liczbę członków, zaś jego jednostki filialne – nazywane „łożami” – zaczęły powstawać w wielu krajach europejskich („W Polsce ruch teozoficzny pojawił się z końcem XIX wieku, lecz początkowo nie przybierał wyraźnej formuły organizacyjnej”). Szybko się okazało (bo już w latach 80. XIX stulecia), że ruchowi temu brakuje zarówno dostatecznie mocnych struktur organizacyjnych, jak i jednolitej koncepcji ich utworzenia („pojawiły się różnice zdań dotyczące stopnia centralizacji autorytetu prezydenta TT”). Doszło również

¹²⁹ T. Doktor, *Towarzystwo Teozoficzne*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/2000, s. 81 i n.

do konfliktu kompetencyjnego na najwyższych szczeblach władzy („konflikt przybrał formę napięcia pomiędzy charyzmatycznym przywództwem Bławatskiej, niezadowolonej z nadmiernej instytucjonalizacji TT, i urzędowym Olcott’a”). Później pojawiły się kolejne „działania odśrodkowe” – ich podłożem była zarówno różnica zdań w kwestiach „doktrynalnych”, jak i organizacyjnych oraz personalnych¹³⁰. Mimo to Towarzystwo Teozoficzne mogło się wykazać ciągłym wzrostem liczby członków, osiągając pewne apogeum pod koniec lat trzydziestych. Dzisiaj jest ich ok. 30 tys., skupionych w jednostkach organizacyjnych o nazwach „sekcji krajowych” oraz „ognisk”.

4.7. Przez cały okres realizacji tego projektu badawczego gromadzona i analizowana była literatura źródłowa i monograficzna na temat sekt i nowych ruchów religijnych. Dzisiaj pozyskiwanie informacji o publikacjach na ten – i nie tylko ten – temat jest o tyle ułatwione, że znajduje się ona w Internecie. Natomiast trudność sprawia korzystanie z tego narzędzia. Dla ułatwienia opanowania tej sztuki sporządzona została przez Marka Nowaka pewnego rodzaju „instrukcja użytkownika”¹³¹. Niełatwo jest się zorientować – nawet osobom obytym z Internetem – w tym bogactwie informacji. Istnieją oczywiście tzw. „programy poszukujące” oraz bazy danych tzw. *one line* (kryją się za nimi ogólnodostępne „bazy danych bibliograficznych, statystycznych, archiwa wydawnictw ciągłych i monografii zawierające pełne teksty artykułów, streszczenia, raporty z badań” itd.). Ani jedno, ani drugie nie wyręczy jednak poszukującego danych w przygotowaniu pewnej filozofii postępowania oraz w wypracowaniu sobie kryteriów poszukiwawczych (choćby takich jak podział źródeł informacji na wyznaniowe i niewyznaniowe). W podsumowaniu tego opracowania jego autor stwierdza, że „przemierzając zasoby sieci,

¹³⁰ „[...] promowanie Krisznamurtiego jako nowego wcielenia Chrystusa prowokuje [...] kolejną secesję. Sekretarz sekcji niemieckiej Rudolf Steiner [...] wystąpił wtedy z Towarzystwa Teozoficznego wraz z grupą swoich zwolenników [...]. Dało to w roku 1913 początek antropozofii...”. Tamże, s. 89.

¹³¹ We wprowadzeniu do niej autor pisze w formie zachęty, iż „przeciętny użytkownik uzyskał niemal nieograniczony dostęp do źródeł informacji: serwisów informacyjnych publikatorów – często jeszcze zanim pojawiają się w formie drukowanej, baz danych, katalogów, itd.”. Dodaje jednak, że „poruszając się po labiryncie stron WWW, można dojść do paradoksalnego wniosku, że jest tam wszystko i nic”. Por. M. Nowak, *Globalna sieć informacyjna jako źródło materiału badawczego sekt, kultów i nowych ruchów religijnych*. „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/99, s. 117 i d.

mamy z jednej strony możliwość dotarcia niemal bez ograniczeń do rozległego rezerwuaru spisanej wiedzy na wiele z możliwych tematów z wielu możliwych punktów widzenia. Z drugiej skazani jesteśmy (ze względu na jej masę) na niemożność przeanalizowania chociażby części dostępnych informacji [...]”.

M. Nowak dokonał również analizy czterech polskojęzycznych antologii tekstów źródłowych, w których pojawia się problematyka sekt, kultów i nowych ruchów religijnych. Wszystkie one sytuują się w obrębie socjologii religii i są firmowane nazwiskami znanych autorytetów w tej dziedzinie. Pierwszej z nich – opublikowanej w 1962 roku – „patronuje” F. Houtart i zawiera ona teksty takich znakomitości naukowych, jak m.in. J. Kłoczowski, W. Goddijna, czy G. La Bras. Tom drugi – z 1966 roku – stanowi kontynuację zarówno samego rozumienia zadań socjologii religii, jak i podejścia do problemu sekt i kultów („Problematyka sekt i kultów prezentowana jest w teście Waltera Goddijna”). Tomowi trzeciemu – z 1983 roku – „patronuje” F. Adamski i zawiera on m.in. „fundamentalny tekst Ernsta Troeltscha zatytułowany *Kościół a sekta*”. Nowe spojrzenia na ten problem przedstawia czwarty z tomów, tj. opublikowana w 1998 roku pod redakcją naukową W. Piwowarskiego *Socjologia religii. Antologia tekstów* – zawiera ona m.in. teksty M. Yingera, P.L. Bergera i T. Luckmanna, R. Starka i W. Bainbridge’a, oraz B.R. Wilsona¹³². We wnioskach z tej analizy M. Nowak zwraca uwagę na to, że „dwa pierwsze zbiory związane są z tzw. socjologią pastoralną” („Wszelkie prace podejmowane na przestrzeni trzydziestu lat w środowiskach katolickich w zakresie socjologii religii zaczynały się przede wszystkim od etapu opisywania. W rzeczywistości chodziło bardziej i inwentaryzację lub też fenomenologię katolicyzmu”), a także na to, że „elementy krytycznej

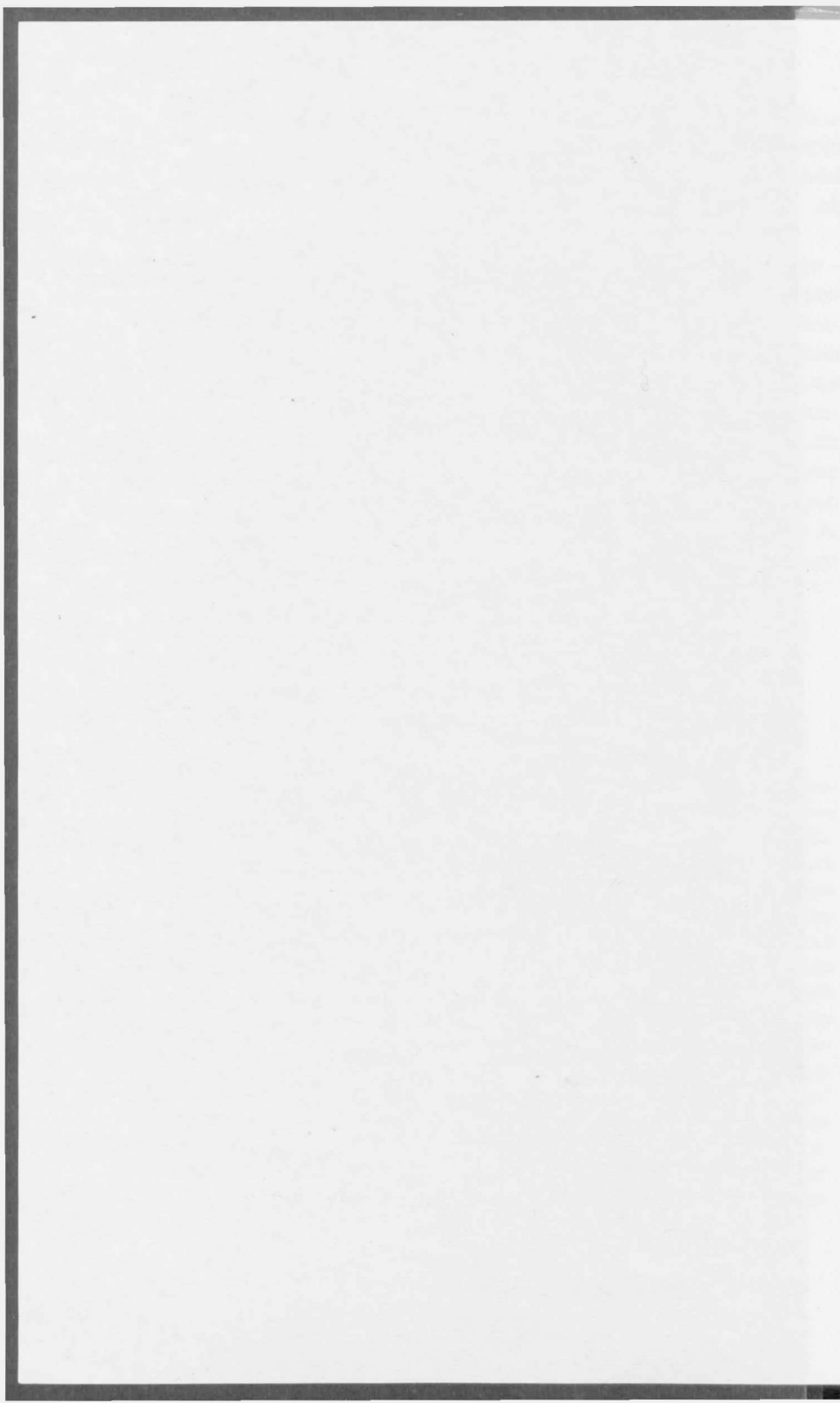
¹³² Charakteryzując zawartą w teście ostatniego z nich propozycję ujmowania sekt, autor tej analizy stwierdza, iż stanowi ona w tej mierze „nową jakość” – „Z przyjętych założeń teoretycznych wynika, że sekty są labilnymi twórcami społecznymi podlegającymi – w mniejszym lub większym stopniu – zmianom (także w sferze ideologicznej), zarówno pod wpływem społecznego otoczenia, jak i procesów wewnętrznych – nacisku funkcjonalnych wymogów przetrwania grupy np. po śmierci ich założycieli itd. Wszystkie typologie sekt, zdaniem autora, winny uwzględniać zachodzące w sektach procesy przemian. [...] Swoisty projekt teoretyczny i metodologiczny Wilsona opisuje warunki powstawania sekt [...] w odniesieniu do uwarunkowań społecznych, poziomu rozwoju społecznego oraz procesów społecznej zmiany”. M. Nowak, *Transformacja problematyki sekt, kultów i nowych ruchów religijnych w polskojęzycznych antologiach tekstów*. W: „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4/2000, s. 79.

oceny socjologii religii” pojawiają się już w tomie pod redakcją F. Adamskiego (potwierdzeniem tego jest m.in. pojawiające się we wprowadzeniu stwierdzenie, iż „w naszym kraju socjologia religii znajduje się nadal w stadium rozwojowym, zarówno pod względem teoretycznym, jak i dydaktycznym, empirycznym”).

4.8. Poza koncepcyjnym przygotowaniem tego projektu badawczego – korygowanym zresztą i uściślanym w trakcie jego realizacji – oraz pełnieniem roli koordynatora, a czasami także moderatora (bo jest to tematyka szczególnie zachęcająca do pójścia własną ścieżką – bez oglądania się na to, co mówią i robią inni) prowadziłem również własne badania nad sektami. Dotyczyły one zarówno kwestii porządkujących i systematyzujących problematykę, jak i konkretnych ruchów religijnych, a także ich różnorodnych uwarunkowań oraz ich uwikłań w globalne i lokalne problemy współczesnego świata¹³³. Generalne wnioski wynikające z tych badań przedstawiłem w trzech pierwszych punktach niniejszego raportu. Natomiast bardziej szczegółowe można znaleźć w załączonym do niego aneksie.

¹³³ Kwestiom porządkującym i systematyzującym poświęcone są artykuły: *Kościół, wyznania i sekty religijne w Europie*. „Europa Wschodu i Zachodu” nr 2/98, s. 28 i d.; *Nowe ruchy religijne w nowożytnej Europie*. „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3/99, s. 38 i d.; *Dlaczego pojawiają się sekty?* „Zeszyty Filozoficzne” nr 7/99, s. 7 i d. Prezentacje konkretnych sekt i nowych ruchów religijnych zawierają opracowania: *Auf der Suche nach neuen Formen der Gemeinschaft. Neue religiöse Bewegungen in Ost-Mitteleuropa*. W: *Verwestlichung Europas*, Wien–Poznań 1999, s. 255 i d.; *Czciociele naukowej fikcji. Przypadek manipulacji intelektualnej*. „Zeszyty Filozoficzne” nr 8/2000, s. 93 i d.; *Kultowe ruchy*. W: *Encyklopedia Britannica*. Edycja polska (w druku). Kwestiom różnorodnych uwarunkowaniom sekt i nowych ruchów religijnych poświęcone są artykuły: *Religia i religijność Europy*. W: *Nowe ruchy religijne. Wybrane zagadnienia*, Warszawa–Tycyn 2000, s. 9 i d.; *Wielość religijna – wzbogacenie czy zagrożenie społeczeństwa monokulturowego? Przypadek Francji*. W: *Przewyższanie barier w integrującej się Europie*, Poznań 2000, s. 277 i d. Natomiast ich „wikłania” w różnorakie problemy współczesnego świata przedstawiam w opracowaniach: *Sekty: izolacja czy zaangażowanie społeczne?* „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4/2000, s. 32 i d.; *Les nouveaux mouvements religieux à la défense de la paix*. „Zeszyty Filozoficzne” nr 8/2000, s. 109 i d.; *Les nouveaux mouvements religieux et la question de la paix*. W: *Cultura Europea, Actes du Congrès*, Pampłona (w druku).

Część druga: aneks



1. Nieco historii

Dla takich cywilizacji jak europejska, wyrosłych na różnych kulturowych podłożach i „obrosłych” różnymi tradycjami odwołanie się do historii zawsze miało i ma istotne znaczenie – bo w ten sposób można lepiej zrozumieć zarówno to, kim byliśmy, jak i to, kim jesteśmy i możemy być w przyszłości. Taki zdaje się być mniej więcej sens powszechnie znanego i powtarzanego przy różnych okazjach powiedzenia, że „historia jest nauczycielką życia” i – dodam od siebie – kto od niej nie potrafi się niczego nauczyć, ten tak naprawdę niczego istotnego nie nauczy się również od innych. Rzecz jasna, nie wszystko można, a nawet trzeba z niej pamiętać. Jednak w sytuacji, gdy idzie o sprawy religii i religijności, istnieje wiele takich faktów, które jakkolwiek dosyć powszechnie znane muszą być ciągle przypomniane – bo dziwnie łatwo zaciera się one w pamięci, a jeszcze łatwiej umykają z niej towarzyszące im okoliczności oraz ich bliższe i dalsze konsekwencje.

1.1. Krótka historia chrześcijaństwa (do XVII w.)

Pierwszym z takich faktów, który trzeba i warto tutaj przypomnieć, jest ten, że chrześcijaństwo, będące dzisiaj religią zdecydowanej większości Europejczyków i mające swój trudny do zakwestionowania udział w wykreowaniu europejskiej kultury, historycznie rzecz biorąc, nie narodziło się w Europie, lecz w Azji, a dokładniej wśród koczowniczych ludów pasterskich zamieszkujących Palestynę – obszar stwarzający surowe warunki życia, co zresztą znalazło odbicie w surowości reguł moralnych przyjmowanych i propagowanych przez pierwszych chrześcijan. Dodajmy, iż narodziło się na łonie znacznie starszej religii, tj. judaizmu, którego historia sięga co najmniej VI w. p.n.e. (sami Żydzi mówią o jeszcze dawniejszej tradycji swojej religii) i od razu przeszło do zdecydowanej opozycji wobec swojej „rodzicielki”, pozostając z nią w konflikcie prak-

tycznie do dziś¹. Istnieje uzasadnione przypuszczenie, że Jezus z Nazaretu – uznawany przez chrześcijan za Syna Bożego i Mesjasza (z jęz. hebrajskiego: Zbawiciela, Odkupiciela) – nie separował się całkowicie od judaizmu. Jego krytyki skierowane były głównie przeciwko niektórym odmianom judaizmu (w szczególności przeciwko faryzeuszom) oraz niektórym popularnym wśród Żydów obyczajom i przekonaniom². Jak dramatycznie potoczyły się później jego losy, wie każdy chrześcijanin.

Niełatwe było również życie pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Odrzucani i potępiani przez ortodoksyjnych Żydów, spotykali się z niechęcią również ze strony wyznawców innych religii. Przypomnijmy tylko ten fragment z historii wczesnego chrześcijaństwa, w którym jego losy związane były z Cesarstwem Rzymskim. Pierwsze wzmianki na temat obecności chrześcijan w tym państwie pochodzą od historyka rzymskiego Tacyty, który w swoich *Annales* (powstały ok. 116 roku) wspomina o ich prześladowaniu przez cesarza Nerona (54-68), który w 64 roku oskarżył ich o podpalenie Rzymu³. W niekorzystnym świetle przedstawia ich rów-

¹ Istotny przełom w tej mierze dokonał się dopiero za pontyfikatu papieża Jana Pawła II i w znacznej mierze za jego sprawą. Świadectwem tego są m.in. słowa wypowiedziane przez niego w kwietniu 1986 roku w rzymskiej synagodze – stwierdził wówczas, że „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii”. Do wyznawców judaizmu powiedział również: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”. Por. *Chrześcijaństwo wśród religii*. Praca zbiorowa, Warszawa 1990, s. 194.

² „Przed wszystkim odmawiał uznania barier społecznych. Kontaktując się z ludźmi wykluczonymi ze społeczeństwa, zyskał sobie miano «przyjaciela celników i grzeszników». [...] Nie podzielał także powszechnej wśród Żydów niechęci wobec Samarytan – pogardzanej mniejszości etnicznej – czyniąc jednego z nich pozytywnym bohaterem ...”. Por. R. France, *Jezus. W: The World's Religions*, London 1982. Dla jasności dodajmy, że „Faryzeusze, czyli «separatyści», reprezentowali średnio zamożne klasy palestyńskiej społeczności. Tworzyli zamkniętą organizację o własnych celach i metodzie działania [...] Doktrynalnie nie wyróżniali się od reszty wyznawców mozaizmu, ale oprócz litery prawa podkreślali znaczenie jego interpretacji oraz tradycji ustnej. Surowa ocena zawarta w wystąpieniach Jezusa przekazanych nam w ewangeliiach [...] przyczyniła się do zniekształcenia opinii, jaką o faryzeuszach wyrobili sobie późniejsi chrześcijanie, dzięki czemu dziś jeszcze wyraz «faryzeusz» jest synonimem człowieka obłudnego, świętoszka, hipokryty. W rzeczywistości wielu faryzeuszy wyróżniało się surowością obyczajów i przywiązaniem do tradycji narodowych”. J.W. Kowalski, *Chrześcijaństwo*, Warszawa 1988, s. 17.

³ „Neron – pisze Tacyt – przedstawił winowajców i dotknął najbardziej wyszukanymi káźniami tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin chrześcijanami nazy-

niez pretor Bitynii Pliniusz Młodszy – w liście do cesarza Trajana (ze 112 roku) pisał: „Dla mnie było zupełnie jasne, że do czegokolwiek by się przyznali, należało ich karać za upór i zawziętość. Pewnych spośród tych, którzy ulegli temu szaleństwu, jako obywateli rzymskich, wysłałem do stolicy. Wkrótce w toku samej rozprawy, jak to zwykle bywa, lista przestępców coraz bardziej zaczęła się powiększać...”. Dalej pisze, że po przesłuchaniu chrześcijan nie dowiedział się od nich „niczego nowego prócz tego, że jest to jakiś dziwny i doprowadzony do krańcowości zabobon”⁴. Z kolei Swetoniusz w swoim *Vita Neronis* (napisane zostało ok. 120 roku) wspomina, że za panowania cesarza Klaudiusza (41-54) chrześcijanie zostali wypędzeni z Rzymu, ponieważ „podburzeni przez Chrystusa powodowali częste zamieszki”. Również u późniejszych autorów rzymskich można spotkać negatywne opinie na ich temat – np. w napisanym ok. 178 roku *Słowie prawdziwym* Celsusa chrześcijaństwo nazywane jest „zbrodniczą ohydą”. W jeszcze innych rzymskich przekazach pisanych na temat ówczesnych chrześcijan przedstawia się ich jako wrogów państwa oraz mówi się o takich wywołujących oburzenie praktykach jak oddawanie czci osłej głowie. W sytuacji tych i podobnych im pomówień nietrudno było o znalezienie społecznej aprobaty dla prowadzonej przez niektórych cesarzy polityki represji wobec chrześcijan. Jej nasilenie przypada na okres panowania cesarzy: Septymiusza Sewera (193-211), Maksymina (235-238) oraz Waleriana (253-260), który w latach 257-258 wydał przeciwko nim dwa edykty⁵. Na wielką skalę prześladowania chrześcijan miały miejsce również za panowania cesarza Dioklecjana (284-305), który w wydanym w 303 roku edyktie nakazywał m.in. niszczenie ich świątyń oraz spalenie ich świętych ksiąg.

wał. Początek tej nazwie dał Chrystus, który za panowania Tyberiusza skazany był na śmierć przez prokuratora Poncjusza Pilata, a przytłumiony zabobon znowu wybuchnął nie tylko w Judei, gdzie się to zło wyległo, lecz także w stolicy, dokąd wszystko, co potworne albo sromotne, zewsząd napływa i licznych znajduje zwolenników”. Cytuję za: J. Keller, *Chrześcijaństwo pierwotne*. W: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1998, s. 581.

⁴ Tamże, s. 582.

⁵ „Dwa kolejne edykty objęły prześladowaniem wszystkie grupy chrześcijan w całym państwie. Zakazano kultu i zebrań na cmentarzach. Żądano od biskupów, kapłanów i diakonów, pod karą wygnania, złożenia ofiar bóstwom pogańskim [...]. Edykt z 258 r. zaostbrał kary, oporni duchowni mieli być straceni, kobiety z wyższej warstwy społecznej skazane na wygnanie, urzędnicy cesarscy zesłani jako niewolnicy na przymusowe ciężkie roboty”. Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 1986, s. 68.

Zasadniczy zwrot w sytuacji chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim nastąpił za panowania cesarza Konstantyna (306-337). W 313 roku w Mediolanie doszło do jego spotkania ze współrządcym na Wschodzie Licyniuszem i obaj władcy postanowili dać „chrześcijanom i wszystkim zupełną wolność wyznania religii”⁶. Za postanowieniem tym poszły konkretne kroki władz rzymskich w stosunku do chrześcijan – w pierwszej kolejności zakazano piętnowania ich wypalaniem na twarzy znakiem oraz zwrócono im majątek oraz miejsca kultowe. W 321 roku uznano niedzielę za dzień wolny od rozpraw sądowych i prac wiejskich oraz przyznano chrześcijańskiemu klerowi prawo do wyzwalań niewolników. W ciągu kilku następnych lat stopniowo zniesiony został prawny zakaz sprawowania przez nich najwyższych urzędów państwowych (konsula i prefekta). Dano również przyzwolenie na wznoszenie nowych obiektów sakralnych – takich m.in. jak wybudowana na watykańskim wzgórzu bazylika św. Piotra. Jednocześnie następowało wchodzenie chrześcijaństwa w coraz ściślejsze związki z państwem. Sam cesarz Konstantyn – jakkolwiek chrzest przyjął dopiero na łożu śmierci – uznał się za najwyższego kapłana (*pontifex maximus*) tej, podobnie zresztą jak każdej innej religii występującej w jego państwie. Swoje zwierzchnictwo rozumiał dosłownie, ingerując niejednokrotnie w najżywotniejsze sprawy Kościoła chrześcijańskiego⁷. Po śmierci Konstantyna nastąpił okres walki o władzę jego synów Konstantyna II, Konstancjusza i Konstansa, co odbiło się niekorzystnie nie tylko na stabilności państwa, ale i chrześcijaństwa. Jednak właściwie tylko podczas krótkotrwałego panowania cesarza Juliana (361-

⁶ Postanowienie to – nazywane w literaturze „edyktem mediolańskim” – nie przybrało jednak formy oficjalnego dokumentu. Zachował się jednak list Licyniusza, w którym zdaje on sprawę z podjętej wspólnie z Konstantynem decyzji. „[...] kierując się zdrowym i trafnym rozsądkiem – pisze w nim – uznaliśmy za konieczne powzięcie takiego postanowienia; uważamy, że nikomu nie należy czynić przeszkód, czy kto odda duszę chrześcijaństwu czy tej religii, którą sam osądzi za najodpowiedniejszą dla siebie, a to dlatego, by najwyższe bóstwo, któremu oddajemy cześć według swobodnego przekonania, mogło nam we wszystkich okolicznościach okazać swoją przychylność i życzliwość”. Por. A. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1970 s. 151 i d.

⁷ W 314 roku zwołał on w Arelacie (dzisiejsze Arles we Francji) synod w celu położenia kresu tzw. donatystycznej schizmie, a gdy nie wystarczyło do tego potępienie jej przez zebranych tam biskupów, ogłosił w 317 roku surowe prawa przeciw temu ruchowi religijnemu. Największym z zainicjowanych przez niego przedsięwzięć było jednak zwołanie w 325 roku do Nicei soboru. Wzięło w nim udział ok. 250 biskupów, z różnych części cesarstwa. Przyjęto na nim wyznanie wiary, które przyjęło się nazywać „nicejskim”.

-363), nazywanego Apostatą, doszło do próby radykalnej zmiany polityki z pro- na antychrześcijańską. Już jego następca Jowian (363-364) odwołał zarządzenia skierowane przeciwko tej religii. Natomiast za panowania Teodozjusza (379-395), nazywanego Wielkim, zyskała ze strony władz tak silne wsparcie, że stała się religią państwową – w roku 380 ogłosił on edykt „O wierze katolickiej”, w którym wyraził życzenie, aby przyjęły ją wszystkie ludy zamieszkujące cesarstwo. Rok później oznajmił w Tessalonikach, że Kościół katolicki jest jedynym znajdującym się pod prawną ochroną państwa. Później albo sam inicjował działania przeciwko religiom niechrześcijańskim (wydał m.in. edykt przeciwko tzw. religiom pogańskim), albo też odbywały się one przy jego cichym przyzwoleniu (tak się rzecz miała z akcją niszczenia miejsc kultów pogańskich).

Wiele jeszcze jednak musiało upłynąć wieków, zanim zrealizowało się życzenie władców świeckich oraz hierarchów Kościoła, aby Europa stała się chrześcijańska. Wprawdzie katolicycy historycy skłonni są mówić o „chrześcijańskim władaniu” na tym kontynencie począwszy od końca IV wieku, ale był to ten rodzaj „władania”, w którym aż do XIII wieku świat chrześcijański ścierał się w ostrym konflikcie z mocno zróżnicowanym światem praktyk i wierzeń nazywanych pogańskimi lub barbarzyńskimi – co oznacza mniej więcej tyle, że w wielu istotnych punktach odbiegały one od chrześcijańskich⁸. Był to również ten rodzaj władania, któremu niemal cały czas towarzyszyły spory kompetencyjne między władzą świecką i duchowną, a także między hierarchami różnych Kościołów – podział na chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie dokonał się w XI wieku, ale jego przesłanek należałoby szukać znacznie wcześniej, być może nawet w czasach apostołskich. Był to w końcu także ten rodzaj „władania”, któremu towarzyszyły zarówno tendencje „dośrodkowe” (skupiania wszystkich chrześcijan w jednej wierze i w jednym Kościele), jak i „odśrodkowe” (dzielenia chrześcijaństwa na istotnie różniące się od siebie wierzenia, praktyki religijne itd.) . W tych ostatnich do głosu dochodzili zarówno „tradycjonałiści” – ci, którzy chcieliby zachować chrześcijaństwo takie, jakim było ono w pierwszych wiekach (jak np. waldensi, którzy byli przekonani, że na początku było ono ubogie i powinno pozo-

⁸ Jaki to był świat, pokazują m.in. germańskie sagi oraz eposy – taki jak np. jak „Starsza Edda”. Mówi się w nich m.in. o wielu różnych bogach, duchach, duszkach i innych istotach usytuowanych między „tym” i „tamnym” światem – takich np. jak Walkirie, dziewice jeżdżące po polach bitew na wilkach lub unoszące się nad nimi niczym drapieżne ptaki i wypatrujące kolejnej ofiary. Por. J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin 1957.

stać ubogie), jak i „nowatorzy” – ci, którzy chcieli je wzbogacać o nowe myśli, nowe postawy religijne, nowe sposoby funkcjonowania, itd. (jak np. John Wycliffe, który nie tylko dokonał własnego przekładu Biblii, ale także publicznie upominał się o prawo do indywidualnego odczytywania jej treści)⁹.

Do XVI wieku te „odśrodkowe” tendencje udawało się na tyle skutecznie neutralizować, że chrześcijaństwo zachodnie pozostawało skupione w jednym Kościele. W Kościele tym jednak nie działa się najlepiej, o czym mówili głośno nie tylko jego przeciwnicy, ale także zwolennicy – jak np. dominikański mnich Girolamo Savonarola, który oburzony panującymi wśród hierarchów praktykami (takimi, jak nepotyzm, handel beneficjami i odpustami, walką o świecką władzę itp.) wywołał we Florencji antypapieskie powstanie plebejskie (1494). Opisując sytuację istniejącą na szczytach władzy kościelnej historyk papieżstwa Leopold von Ranke stwierdza m.in., że „nie tylko najwyższe stanowiska, ale również i wszystkie inne godności kościelne traktowane były jako dobra świeckie. Kardynałów mianował papież, kierując się osobistymi względami, albo też dlatego, iż pragnął oddać przysługę jakiemuś księciu, albo wreszcie – co zdarzało się wcale nierzadko – po prostu za pieniądze”¹⁰. Natomiast opisujący sytuację występującą w dolnych rejonach władzy kościelnej historycy kultury francuskiej Georges Duby i Robert Mandrou stwierdzają, iż na przełomie wieków XV i XVI „niższe duchowieństwo znalazło się w położeniu rozpaczliwszym niż kiedykolwiek. Dochody z kościołów przywłaszczali sobie proboszczowie nie rezydujący na miejscu, wikariusze byli to ludzie ciemni, przedmiot kpín własnych owieczek, a zwłaszcza bardzo ubodzy, a więc chciwi i zajęci sprzedawaniem po najlepszej cenie sakramentów i odpustów”¹¹. Musiało się zatem wydarzyć coś takiego, co mocno wstrząsnęłoby sumieniem chrześcijańskiej Europy, w tym katolickiego kleru. I wydarzyło się. Do historii wstrząs ten przeszedł pod nazwą reformacji, początek zaś dało mu wystąpienie Luthra, który w swoich gniewnych i – co tutaj dużo mówić – obrazoburczych

⁹ Jak wielki gniew wywołali ci ostatni u ówczesnych ludzi Kościoła niech świadczy fakt, że ciało J. Wycliffe’a, który zmarł naturalną śmiercią w roku 1384, w 1428 zostało przez nich wykopane, spalone na stosie, popioły zaś wrzucono do rzeki.

¹⁰ L. von Ranke, *Die romischen Papste in den letzten vier Jahrhunderten*, Wien 1934. Wyd. pol. *Dzieje papieżstwa*, t. 1, Warszawa 1974, s. 79 i n.

¹¹ G. Duby, R. Mandrou, *Histoire de la civilisation française: moyen age – XX siècle*, Paris 1958. Wyd. pol. *Historia kultury francuskiej wiek X-XX*, Warszawa 1967, s. 204.

słowach nazwał kler katolicki „kaznodziejami odpustów (w 21 z 95 tez ogłoszonych w 1517 roku w Wittenberdze), zadając przy okazji papieżowi szereg kłopotliwych, mimo że w gruncie rzeczy retorycznych pytań¹². Kiedy jeszcze w 92 ze swoich tez sformułował apel: „Precz z wszystkimi tymi prorokami, którzy mówią ludowi Chrystusowemu «Pokój! Pokój!», a pokoju nie ma!”, wiadomo już było z całą pewnością, że nie tylko on sam jest gotowy do wojny z „papistami”, ale także czuł za sobą poparcie tych, którzy mogli mu w tej walce przyjść z pomocą – takich np. osób jak władca Saksonii Fryderyk Mądry, który w najbardziej krytycznym dla Luthra momencie nie pozwolił na wydanie go w ręce kościelnego trybunału. Efekt był taki, że papież Leon X bullą „Exurge Domine” wyklął wprawdzie zbuntowanego mnicha z Wittenbergi (1520), ten jednak „zrewanżował się” mu ekskomunikując go i paląc na placu publicznym papieską bullę¹³. Dało to asumpt do przejścia od wojny na słowa do wojny na miecze, dodajmy wojny, a właściwie wojen – bo toczyły się one w różnych europejskich krajach przez wiele dziesięcioleci – przynoszących zbiorowe tragedie i morze krwi przelanej zarówno przez reformatorów, jak i kontrreformatorów.

W tym jakże znaczącym dla chrześcijaństwa momencie chciałbym zamknąć jeden rozdział jego historii i przejść do drugiego – wprawdzie znacznie krótszego, ale nie mniej dramatycznego, bo dotyczącego jego obecności w kraju, który był katolicki i pozostał nim w jakiejś mierze nadal, ale dzisiaj jest to już inna katolickość niż w XVI stuleciu. Rzec będzie dotyczyła Francji.

1.2. Historia pewnego rozstania

Dzisiaj już mało kto we Francji skłonny jest powtarzać, że kraj ten jest „najstarszą córką Kościoła” (dodajmy: katolickiego), a jeszcze mniej osób wyciąga z tego faktu poważne wnioski polityczne. Jednak w XVI wieku urosło to niemal do racji stanu i każdy, kto tej racji nie chciał lub

¹² Np. w 82 tezie pyta: „dlaczego papież nie opróżni czyścica w imię najświętszego miłosierdzia i największej potrzeby dusz, choć to sprawa największej wagi, a dokonuje odkupienia tak ogromnej ilości dusz w imię zdobycia bezecnych pieniędzy na budowę bazyliki, choć to sprawa niezwykle błaha?”. Cytuję za: *Mysł filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 1972.

¹³ Przy tej okazji wypowiedział niemniej obrazoburcze słowa: „Ponieważ skazałeś prawdę bożą, niechaj cię dziś Pan pochłonie w tym ogniu”.

nie potrafił zrozumieć oraz wesprzeć jej swoją postawą i działaniami, wydawał się być złym Francuzem lub przynajmniej takim, któremu sądy kościelne powinny się uważnie przyjrzeć. Potwierdza to m.in. biografia Jeana Calvina (1509-1564) Kalwina, pikardyjczyka, który zdobywał edukację w kilku kolegiach francuskich (m.in. w paryskim College de la Marche) i który ze swoim krytycznym stosunkiem do Rzymu poczuł się na tyle niepewnie we Francji, że zdecydował się na jej opuszczenie, nie wierząc już co prawda w mądrość papieską, ale wierząc jeszcze przez jakiś czas w mądrość ówczesnego króla Francji Franciszka I – wszak to jemu zadedykował swoje *Wychowanie chrześcijańskie*, dzieło, które stało się jedną z podstawowych ksiąg kalwinizmu¹⁴. Wkrótce jednak stracił i tę wiarę, i podjął się organizacji nie tylko nowego Kościoła, ale także nowego państwa kościelnego, z Genewą jako jego stolicą oraz nowym centrum życia duchowego, szczytającego się zarówno surowością obyczajów jego mieszkańców, jak i dobrym wykształceniem kleru¹⁵. Dopóty, dopóki przychodzące z Genewy nowinki nie miały we Francji zbyt wielu zwolenników i działania francuskich kalwinistów, nazywanych hugenotami, były na tyle nieskoordynowane, że nie potrafili oni utworzyć jednej, obejmującej cały kraj organizacji religijnej, Kościół katolicki i władza królewska przeglądady im się wprawdzie ze sporą nieufnością, ale bez podejmowania jakiś drastycznych kroków. Sytuacja ta zmieniła się radykalnie pod koniec lat pięćdziesiątych owego stulecia, a takim „ostatnim dzwonkiem alarmowym” stał się odbyty w 1559 roku w Paryżu synod kalwiński – wypracowano na nim tzw. Gallikańskie wyznanie wiary (*Confessio gallicana*) oraz opracowano zasady organizacyjne Kościoła gallikańskiego. Na tyle mocno podgrzało to atmosferę, że wystarczyła drobna iskierka, aby wywołać wielki pożar. Stała się nią taką scysja między wiernymi z małej miejscowości w Szampanii o nazwie Wassy a miej-

¹⁴ We wprowadzeniu do *Wychowania* w dramatycznych słowach zwraca się do Franciszku I, szukając w nim obrońcy przed ludźmi Kościoła katolickiego – „jeśli ta wściekła popędlliwość – pisze tam – nie poskromiona przez was, wciąż się będzie srożyć, stosować więzienie, baty tortury, okaleczenia, przypalania, my, jako owce przeznaczone na rzeź, będziemy w skrajną niedolę wtrąceni”. Cytuję za: G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej*, wyd. cyt., s. 292.

¹⁵ „W tej stolicy, tak szybko podbitej przez tę wymagającą wiarę, działa protestancka Akademia i Uniwersytet. Gdzie Kalwin kształci pastorów, którzy poniosą dobre słowo do wszystkich krajów, mówiących po francusku i do niektórych innych, pastorów niebezpiecznych z powodu ich misjonarskiego ducha i solidnego wykształcenia”. Tamże, s. 295.

scowym biskupem, który nie mogąc dojść do ładu ze swoimi owieczkami, wezwał na pomoc wojska księcia Kondeusza, a te zrobiły to, co potrafiły robić najlepiej, tj. dokonały prawdziwej rzezi mieszkańców. Ten wielki „pożar” to oczywiście trwająca niemal trzydzieści lat (1560-1598) wojna religijna w tym kraju, wojna, o której francuscy historycy mówią, że „nie uczyniła wprawdzie z Francji owego trupa, z którego wszystka krew wyciekła”, niemniej „wojna bezlitosna, w której gwałtowny fanatyzm zagłuszał na pewien czas ducha umiaru”¹⁶.

Głęboką wymowę ma fakt, że, mimo tylu ofiar i takiego ogromnego zniszczenia kraju Francja nie wyszła po tych wojnach bardziej zjednoczona w jednej wierze i w jednym Kościele. Przeciwnie, wyszła po nich bardziej podzielona religijnie i – co nie mniej ważne – podział ten zyskał usankcjonowanie prawne w postanowieniach pokojowych z Nantes (1598 r.). Na ich mocy francuscy protestanci uzyskali prawo publicznego praktykowania swojej religii niemal na terenie całego kraju (wyjątkiem był Paryż i jego najbliższe okolice), a także prawo do tzw. miejsc bezpieczeństwa (stanowiło je ponad 150 miast warownych) oraz zachowania swojej armii (na jej utrzymaniełożyć miał skarb państwa)¹⁷. Równie wątpliwa była jedność ustrojowa kraju. Oficjalnie był on monarchią, w której – jak w każdej z ówczesnych monarchii – władza najwyższa miała pochodzić bezpośrednio od Boga¹⁸. I Francja była taką monarchią wszędzie tam, gdzie występowała katolicka większość. Tam jednak, gdzie prym wiodła protestancka mniejszość, monarcha traktowany był jako osoba wybrana nie tylko przez Boga, ale także przez swoich poddanych, co oznaczało nie tylko to, że zobowiązany jest zdawać sprawę przed nimi ze swoich poczynań, ale także to, iż w pewnych szczególnych okolicznościach może

¹⁶ Por. tamże, s. 298.

¹⁷ Warto przypomnieć, że papież Klemens VIII, oceniając Edykt nantejski stwierdził (w 1599 roku), że jest on „najgorszy jaki można sobie wyobrazić, daje wolność sumienia wszystkim w ogólności, co jest najgorszą rzeczą na świecie”. Por. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, Warszawa 1964, t. 2, s. 135.

¹⁸ I wierzono oczywiście w to, że takie jest pochodzenie władzy królewskiej, stawiając przy okazji znak równości między targnięciem się na nią i targnięciem się na porządek boski. Wielki apologeta francuskiej monarchii absolutnej J.B. Bossuet, w dziele *Polityka wyprowadzona wprost ze słów Pisma Św.* pisał: „Cztery przymioty są istotne dla władzy królewskiej: jest ona święta, ojcowska, absolutna i zgodna z rozumem [...]. Monarchowie działają przeto jako sługi Boga i Jego zastępcy na ziemi [...]. Przez nich wykonuje On swą władzę. Z tego wynika, że osoba króla jest święta, a kto się na nią porwie, dopuszcza się zbrodni”. Cytuję za: J. Lechicka, *Absolutyzm we Francji*, Warszawa 1948, s. 16.

być przez nich pozbawiony władzy¹⁹. Wprawdzie protestanci francuscy nie podjęli jakieś poważniejszej akcji przeciwko władzy królewskiej, niemniej już sam fakt, że mogliby ją podjąć, sprawił, że monarchowie Ludwik XIII i Ludwik XIV oraz ich najbliższe otoczenie (w szczególności kardynałowie Richelieu i Mazarin) przyglądało się im podejrzliwie i gdy tylko pojawiło się jakieś ognisko zapalne (jak chociażby bunt w protestanckich miastach-fortecach Montauban i La Rochelle), gasili je w zarodku. Frondy paryskie (mieszczańska z roku 1648 i książęca z 1649) uświadomiły panującym, że nie są jeszcze władcami absolutnymi i tak naprawdę niewiele potrzeba, aby pozbawić ich wszystkich tytułów do bycia pierwszymi obywatelami kraju. Pogłębiło to z pewnością na wiele lat ich nieufność w stosunku do poddanych (potwierdzeniem tego może być chociażby fakt, że od 1614 roku do rewolucji z 1789 roku nie zdecydowali się na zwołanie takiego ich przedstawicielstwa, jakim były stany generalne) oraz wprowadziło w ich poczynania sporą nerwowość. Widoczne to było m.in. w polityce prowadzonej wobec hugenotów. Francuscy historycy mówią otwarcie, że była to polityka szykan i prześladowań, która w końcu doprowadziła do postawienia kropki nad „i”, jakim stało się odwołanie w 1685 roku Edyktu nantejskiego²⁰.

Na pytanie, co Francja straciła w ten sposób, można odpowiedzieć, że na pewno straciła znaczną (liczącą wg szacunkowych danych 200-400 tys. osób) i znaczącą grupę swoich obywateli, którzy opuścili ten kraj, zabierając ze sobą nie tylko swój majątek, ale także, co było może jeszcze ważniejsze, swoje „rozliczne umiejętności kupieckie, rzemieślnicze, prawnicze, nauczycielskie, swój język, swoje nawyki myślowe, logiczność, ścisłość, swoje francuskie przyzwyczajenia i zamiłowania” (Duby, Mandrou), wzbogacając nimi kraje niemieckie, szwajcarskie i niderlandzkie. Ci emigrujący protestanci francuscy zabrali oczywiście ze sobą również owego „ducha”, o którym Maks Weber pisał, że był duchem zawodowego profesjonalizmu i zaangażowania w pracę (bez przywiązy-

¹⁹ P. Duplessis i H. Languet, autorzy hugenockich *Rewindykacji przeciwko tyranom* (*Vindiciae contra tyrannos*) stwierdzali, że „władcy są wybierani przez Boga, a otrzymują inwestyturę z rąk ludu. I chociaż każdy poddany wzięty z osobna jest niższy od suwerena, to wszyscy razem, a także funkcjonariusze, którzy reprezentują ogół ludu, są czymś więcej niż suweren”. Cytują za: *Filozofia francuskiego odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 342.

²⁰ Por. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej*, wyd. cyt., s. 355 i d.

wania aż tak dużego znaczenia do konsumowaniu jej efektów) i który w zasadniczym stopniu przyczynił się do wykreowania kapitalizmu jako nowej, bardziej efektywnej niż feudalizm formy organizacji pracy i współpracy przedstawicieli różnych zawodów²¹. Byłoby zapewne tezą zbyt uproszczoną twierdzenie, że strata ta sprawiła, że Francja feudalna zaczęła od tego momentu stopniowo, ale w sposób nieuchronny zbliżać się do takiej katastrofy, jaką okazała się dla niej Rewolucja 1789 roku. Jest faktem, że kasa państwowa coraz bardziej pustoszała, elity rządzące zaś więcej myślały o zabawie i ucztowaniu niż o pracy i wypełnieniu swoich publicznych obowiązków. Jest jednak również faktem, że w tym czasie Francja stoczyła kilka wojen sukcesyjnych, że prowadziła kosztowną rywalizację z europejskimi potęgami o poszerzenie swojego panowania na innych kontynentach, że w końcu przeszła kilka ciężkich okresów nieurodzaju i głodu²². Nie ulega wątpliwości, że wszystko to byłoby łatwiej znieść, gdyby miała w swoich szeregach ową kilkuset tysięcy „armię” wysokokwalifikowanych, pracowitych i dających przykład pracowitości hugenotów.

Na pytanie, co znalazło się po stronie zysków po opuszczeniu tego kraju przez protestancką mniejszość, można odpowiedzieć, że na pewno nie było to skupienie całego społeczeństwa francuskiego w jednym Kościele i w jednej wierze. Kreślony przez historyków obraz życia religijnego XVII-wiecznej Francji pokazuje, że było ono co prawda niesłychanie intensywne i żarliwe, ale było też mocno zróżnicowane w swojej formie i treści. Składała się bowiem na nie zarówno pełna nabożnego lęku prosta wiara prostych ludzi, jak i nie pozbawiona wprawdzie obaw, ale jednocześnie niesłychanie wyrafinowana intelektualnie wiara tych, którzy tworzyli elitę umysłową tego kraju. Byli to nie tylko katolicycy teolodzy, ale także ci, których katolicyzm i teologia od początku wzbudzały poważne

²¹ „[...] dziś tak dla nas zwyczajna, ale w rzeczywistości wcale nie taka oczywista idea obowiązku zawodowego, poczucia obowiązku, które ma posiadać każdy w swojej działalności zawodowej – niezależnie od jej rodzaju, zwłaszcza od tego, czy dotyczy ono tylko oceny włożonej pracy fizycznej, czy posiadania dóbr («kapitału») – to właśnie ta idea jest charakterystyczna dla «etyki społecznej» kapitalistycznej kultury i stanowi jej główny element konstytutywny”. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, wyd. cyt., s. 37.

²² „Skutki złych pogód akumulują się od r. 1773 aż do r. 1789 bez przerwy. Zbiory są mniejsze, tu i ówdzie przepadają w całości, i to powszechne pogorszenie sytuacji gospodarczej wtrąca w niedostatek małe gospodarstwa...”. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej*, wyd. cyt., s. 387.

zastrzeżenia kościelnych autorytetów. Najgłośniejszy i najbardziej znany przypadek stanowili janseniści – niewątpliwie w jakimś stopniu kontynuatorzy protestanckiego ducha buntu i w niektórych punktach swojej doktryny bliscy Kalwinowi; zarzut hołdowania „kalwinizmowi” lub – co najmniej „kryptokalwinizmowi” – formułowany był zresztą wielokrotnie przez ich ideowych przeciwników, którymi byli jezuici²³. Inną trudną do zaakceptowania przez Kościół formę wiary stanowiła dosyć powszechna w społeczeństwie francuskim tamtego okresu wiara w demony. Jak pokazuje głośny przypadek przeoryszy klasztoru urszulanek w Loudun matki Joanny od Aniołów, była ona udziałem nie tylko prostych ludzi, ale także sporej części duchowieństwa²⁴. Wiara ta miała przynajmniej kilka wspólnych punktów z ówczesną mistyką; jednym z nich było przekonanie, że w pewnych szczególnych warunkach można nawiązywać bezpośrednie kontakty z siłami nadprzyrodzonymi. Rzecz jasna, mistykom chodziło nie o pierwsze lepsze siły, lecz o taką wszechogarniającą i wszechpotężną siłę, jaką jest sam Bóg. I oczywiście wierzyli, że posiadają zdolność do bezpośredniego kontaktowania się z Bogiem, co w praktyce było równoznaczne z zanegowaniem sensu istnienia Kościoła widzialnego i oferowanego przez niego systemu pośrednictwa. Jedną z ówczesnych odmian mistycyzmu był kwietyzm²⁵.

Jego znany przedstawicielem i – dodajmy – wywołującym do dzisiaj spore kontrowersje, był F. Fënelon²⁶. Został on surowo „skarcony” m.in. przez bpa Meax J. Bossueta. Jednak tenże sam bp Bossuet oskarżany był – nie bez racji – o prowadzenie działalności rozłamowej wewnątrz Ko-

²³ Kołakowski, charakteryzując jansenizm na tle religijnych sporów XVII stulecia, pisze, że jest on „próbą katolickiej asymilacji tych składników reformy kalwińskiej, które stanowiły o jej sile w zakresie religijnych motywacji: organizacji życia religijnego wokół idei grzechu pierwotnego, upadku i zepsucia; wynikająca stąd nieufność do wszelkich naturalnych środków sprzyjających zbawieniu” itp. Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, wyd. cyt., s. 254.

²⁴ Por. na ten temat tamże, s. 307 i d.

²⁵ „Ethos swoisty kwietyzmu jest to wezwanie powszechne do religijności opartej wyłącznie na niezróżnicowanym wewnątrznie, uwolnionym od refleksji i wyobrażeń oglądzie bezinteresownym i nieustającym bóstwa samego w sobie [...]”, tamże, s. 346.

²⁶ „Spośród wielkich postaci XVII wieku nieliczne budzą tyle kontrowersji co Fenelon. Janseniści i gallikanie, zwolennicy Bossueta, nienawidzili go, ale Towarzystwo Jezusowe i Saint-Sulpice otaczali – przynajmniej w pewnym stopniu – imię jego szacunkiem”. L. Cognet, Fenelon. *Kwietyzm*. W: *Literatura francuska*, praca zbiorowa, t. I., Warszawa 1974, s. 547.

ścioła katolickiego. Wszak to on był głównym inspiratorem „Deklaracji kleru gallikańskiego w sprawach kościelnych”, dokumentu, w którym mówi się o potrzebie autonomizacji Kościoła francuskiego. Podsumowując, można zatem powiedzieć, że podejmowane przez Kościół katolicki przez całe XVII stulecie wysiłki w kierunku narzucenia społeczeństwu francuskiemu monoreligijności nie przyniosły oczekiwanych efektów²⁷.

Rzecz jasna, trudno byłoby jednoznacznie określić cenę, którą przyszło temu Kościołowi zapłacić w następnym stuleciu za próby narzucenia społeczeństwu francuskiemu monoreligijności. Szereg faktów wskazuje jednak, że była ona wysoka. Pokazuje to m.in. Paul Hazard w swojej przeglądowej monografii *Myśl europejska w XVIII wieku* – jej pierwsza część ma wielce wymowny tytuł: „Proces wytoczony chrześcijaństwu”, z poszczególnych rozdziałów zaś jasno wynika, że był to proces prowadzony z nie mniejszą gorliwością i skrupulatnością niż procesy prowadzone przez kościelne sądy inkwizycyjne²⁸. Ci nowi, z reguły samozwańczy inkwizytorzy niejednokrotnie formułowali zarzuty, które oskarżonego mogły wprawić w osłupienie, obrońcom zaś odebrać chęć do jakiegokolwiek obrony. Dobrą ilustracją tego może być „Testament” J. Mesliera, spowiedź-wyznanie proboszcza z jednej z wiejskich parafii w Szampanii, który do tego stopnia utracił swoją wiarę, że nie pozostał mu najmniejszy szacunek dla żadnej z chrześcijańskich świętości i oskarżył Boga, że... nie istnieje, teologię, że jest „ustawiczną obelgą dla rozumu ludzkiego”, kler, że jest szalony i wyciągający ze swojego szaleństwa niemałe korzyści materialne itd.²⁹ Później po tej samej linii oskarżenia poszedł m.in. Voltaire, usiłując z niej uczynić nie tylko synonim filozoficznej niezależności, ale także ludzkiej przyzwoitości i roztropności, a to z kolei miało dać przepustkę do nowego, bardziej rozumnego i sprawiedliwego świata³⁰.

²⁷ Niektórzy historycy Kościoła katolickiego formułują w tej mierze jeszcze bardziej pesymistyczne wnioski. Przykładowo: ks. Kumor twierdzi, że pod koniec XVII wieku Kościołowi temu we Francji „realnie groziła schizma”, por. ks. B. Kumor, *Historia Kościoła*, część 6, Lublin 1985, s. 23 i d.

²⁸ Pierwszy rozdział swojej monografii Hazard zatytułował: „Bóg chrześcijan przed sądem” – „rozpoczął się proces bez precedensu – pisze w nim – proces Boga. Pozwano przed sąd zarówno Boga protestantów, jak i Boga katolików, uwzględniając pewne okoliczności łagodzące dla tego pierwszego...”. Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku, Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 58 i d.

²⁹ Por. J. Meslier, *Testament*, Warszawa 1955.

³⁰ Najczęściej przypominanym antychrześcijańskim sformułowaniem Voltaire’a jest jego apel, aby „zniszczyć to łajdactwo” (chodzi tutaj oczywiście o kler chrześcijański). W młodo-

Nie miał on być pozbawiony jakiejkolwiek religii. Przeciwnie, pod niektórymi względami miał być bardziej religijny niż stary świat; tyle tylko że religijność ta niewiele miała mieć wspólnego z chrześcijaństwem. Widać to chociażby na przykładzie takiej specyficznej świątyni, jaką był i jest Panteon. Wcześniej był on katolicką świątynią – siostrzaną do znajdującego się na drugim końcu ulicy kościoła św. Magdaleny. W czasie Wielkiej Rewolucji wyniesiono z niej wszystko, łącznie z ołtarzem i wstawiono symbole nowej wiary – jednym z nich jest pomnik idących do ataku rewolucjonistów, z wypisanym na frontonie hasłem-dogmatem: „Wolność albo śmierć”. Inne dogmaty tej nowej wiary znaleźć można w ogłoszonej w 1789 roku „Deklaracji praw człowieka i obywatela”; takie jej sztandarowe hasła jak „Wolność, Równość i Braterstwo” figurują dzisiaj nad wejściem do francuskiego Zgromadzenia Narodowego.

Przypuszczeniu, iż mogą to być jedynie słowa bez pokrycia, przeczy to, co faktycznie dokonało się w XIX-XX-wiecznej Francji. Wprawdzie po klęsce hurrarewolucjonistów i przegranej tych, którzy co prawda nie mieli zamiaru stawiać wszystkiego na ostrzu noża, niemniej nie mieli również zamiaru dopuścić do powrotu ancien regime'u (a taką osobą bez wątplenia był Napoleon Bonaparte), pojawiło się coś, co można uznać za zawracanie rzeki kijem, czyli próba mimo wszystko przywrócenia przedrewolucyjnych porządków – rzecz jasna, siłami starej Francji i starymi metodami, takimi jak wydawanie odgórnych ustaw (np. o świętokradztwie) i zakazów (np. o używaniu „buntowniczych słów”) oraz usuwanie z uniwersyteckich katedr „niepewnych” profesorów³¹. Trwało to jednak stosunkowo krótko (we Francji okres tzw. Restauracji zamyka się w przedziale czasowym 1815-1830) i – co nie mniej istotne – pokazało, że nawet przy największym zaangażowaniu sił starej Francji, w tym oczywiście Kościoła, rzeki kijem nie da się zawrócić. Niełatwo oczywiście było się pogodzić z tym faktem tej części społeczeństwa francuskiego, dla której dobry Francuz stał i stać powinien zarówno przy swoim

ści miał formułować nie mniej obrazoburcze myśli – takie np. jak ta, że Stary Testament to „nagromadzenie opowieści i bajek”, apostołowie to „naiwni, łatwowierni idioci, zaś Ojcowie Kościoła to „szarlatani i oszuści”. Por. J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974, s. 402 i d.

³¹ „[...] ustawa o świętokradztwie [z 1820 roku – uw. wł.] zdradza akcję Kongregacji i wygląda na wstęp do poważnego zamachu na wolność sumienia; projekt ustawy przywracającej prawo starszeństwa dowodzi istnienia metodycznego planu stopniowej restauracji ancien regime'u”. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej*, wyd. cyt., s. 450.

królu, jak i przy swoim Kościele katolickim – dowodzą tego ponawiane co jakiś czas próby jeśli już nie maxi-, to przynajmniej jakiejś minirestauracji, takie chociażby, jakie pojawiły się po stłumieniu rewolucji 1848 roku. Najbardziej spektakularnym sukcesem sił starej Francji było doprowadzenie do uchwalenia tzw. ustawy Falloux, „oddającej szkolnictwo publiczne pod kontrolę kleru”³². Dodajmy, że dało ono podstawę do przeprowadzenia kolejnej fali czystek na wyższych uczelniach francuskich (ich ofiarą padli między innymi znani ze swoich liberalnych poglądów Guizot i Michelet). Był to jednak sukces krótkotrwały i przynoszący chwilowym zwycięzcom w dłuższej perspektywie więcej strat niż zysków. Ustawa ta bowiem przyczyniła się do zaktywizowania sił antyklerykalnych, które w latach osiemdziesiątych XIX stulecia stoczyły zwycięską batalię o uwolnienie szkół publicznych od kurateli Kościoła³³. Natomiast w latach 1905-1907 siły te osiągnęły sukces, który jeszcze kilkadziesiąt lat wcześniej im samym mógł się zdawać czymś nieprawdopodobnym, tj. doprowadziły w tym przecieź nadal katolickim kraju do rozdziału Kościoła od państwa. Tak więc jeszcze raz okazało się, że w życiu religijnym po każdym takim kroku wstecz Francja dokonuje przynajmniej dwóch kroków do przodu. W efekcie w XX stulecie kraj ten wszedł ze społeczeństwem otwartym na różnego rodzaju nowinki i nowinkarzy, w tym na nowinki i nowinkarzy religijnych.

Dzisiaj sytuacja jest taka, że Francja tworzy, zdaniem Michaela Walzera, „jedno z najważniejszych społeczeństw imigracyjnych na świecie”. Widoczne to jest zresztą na każdym kroku, zwłaszcza w dużych aglomeracjach, w których łatwo jest spotkać ludzi o różnym kolorze skóry i nie trudno jest znaleźć lokale z egzotycznymi nazwami i potrawami. O otwartości społecznej stanowi jednak dzisiaj nie tylko zdolność do asymilacji różnych nacji i różnych kultur, ale także gotowość do akceptowania różnorodnych odrębności, które przywożą ze sobą imigranci. Z tym w XX-

³² „Ustawa Falloux z 15 marca 1850, która uderza w statut uniwersytetu cesarskiego (a niektóre jej przepisy nigdy nie zostały zniesione), ma dużo większe znaczenie, bo na długie lata organizuje «wolność nauczania» oraz stwarza głęboki powód do rozdziału we francuskim szkolnictwie przez wprowadzenie szkół prywatnych obok publicznych...”. Tamże, s. 492 i d.

³³ „Właśnie w tym celu została założona w r. 1866 przez Jeana Mace w Blebenheim w Alzacji, Liga Nauczania. W tym samym przeświadczeniu o potrzebie odebrania duchowieństwu kontroli wyłączności w kształceniu młodzieży zostały ogłoszone w latach 1880-1886 ustawy szkolne...”. Tamże, s. 514.

-wiecznej Francji było i jest różnie³⁴. Rzecz nawet nie w głosach takich osób jak Le Pen i w działalności jego Frontu Narodowego – chociaż nie są to bynajmniej zjawiska marginalne; wszak regularnie opowiada się za nimi kilkanaście procent Francuzów. Rzecz natomiast w tym, na ile tzw. przeciętny Francuz skłonny jest nie tylko w słowach, ale i w praktyce akceptować ludzi o odmiennej kulturze, oraz – co może jest jeszcze ważniejsze – współpracować z nimi, a czasami również traktować ich jako pełnoprawnych członków własnej rodziny. Według Walzera z tym nie jest w tym kraju najlepiej³⁵. Podzielam tę opinię.

Nie chodzi oczywiście o to, że we Francji przez ostatnie pięć stuleci niewiele zrobiono dla wielokulturowości, w tym wieloreligijności – bo zrobiono faktycznie wiele. Patrząc tylko na zmiany, które dokonały się w życiu religijnym tego społeczeństwa, można powiedzieć, że między tym, co występowało w nim pod koniec XVI stulecia a tym, co występuje w obecnie, istnieje niemal przepaść. Tamta Francja była, a przynajmniej starała się być czymś w rodzaju bicia bożego na różnego rodzaju bezbożników, heretyków, schizmatyków i innego rodzaju „odmieńców” religijnych. Natomiast dzisiejsza jest dla nich na tyle bezpiecznym i wygodnym przytuliskiem, że wielu z nich może publicznie obnosić ze swoją odmiennością i gromadzić wokół siebie rzesze adeptów i sympatyków. Rzecz jasna, z przytuliska tego korzystają nie tylko ci, którzy mając własne potrzeby i wyobrażenia religijne, nie odmawiają prawa do odmienności religijnej innym, ale także ci, którzy albo sami czują się prorokami, albo też uznają się za wysłanników proroka i są przekonani, że nikt, kto nie zawierzy ich słowom oraz nie pójdzie za ich wskazaniem, nie ma racji bytu na tym świecie. Są oni oczywiście fundamentalistami religijnymi i – jak wszyscy fundamentaliści – skłonni są poświęcić wiele dla osiągnięcia swoich celów, w tym gotowi są poświęcić nie tylko własne życie, ale

³⁴ Zwraca na to uwagę również Walzer, pisząc: „Aż do niedawna liczne rzesze imigrantów ze Wschodu i Południa (Polacy, Rosjanie, Żydzi, Włosi i mieszkańcy Afryki Północnej) nie próbowali nigdy uzyskać statutu zorganizowanych mniejszości narodowych. Tworzyli oni jedynie rozmaite formy organizacji wspólnotowych, wydawnictwa, obcojęzyczną prasę itd. – jednak (z wyjątkiem niewielkich grup uchodźców politycznych, którzy nie zamierzali osiąść we Francji na stałe), gromadzili się tylko po to, by udzielić sobie wzajemnie wsparcia i dodać otuchy w warunkach silnej presji i niezwykle szybkiego tempa procesów asymilacji we francuskim życiu kulturalnym i politycznym”. M. Walzer, *O tolerancji*, Warszawa 1999, s. 52.

³⁵ Stąd twierdzi on, że „społeczeństwo francuskie nie jest pluralistyczne – a w każdym razie samo nie uważa się, i nie jest uważane, za społeczeństwo pluralistyczne”, tamże.

również życie tych, którzy z własnej woli lub w wyniku nieszczęśliwego zbiegu okoliczności stanęli na ich drodze³⁶. W dzisiejszej Francji nie tak groźny jest fundamentalizm katolicki – chociaż i jego tam nie brakuje – co muzułmański, znajdujący posłuch przynajmniej u części arabskich imigrantów³⁷. Jak silna jest obawa przed nim, może się przekonać każdy, obserwując powtarzające się z pewną regularnością wielkie akcje sił bezpieczeństwa mające na celu ochronę miejsc publicznych i zwykłych obywateli przed zamachami terrorystycznymi. Problem sprowadzić można zatem do pytania: jak dalece „społeczeństwo otwarte” może się otworzyć, aby nie przekroczyć granic bezpieczeństwa publicznego? Każdy zamach terrorystyczny, każda akcja pociągająca za sobą ofiary ludzkie skłania do jego ponownego postawienia i rewidowania skali społecznego otwarcia się na przybyszów z zewnątrz. Nie inaczej z tym jest oczywiście we Francji.

2. Fascynacje kulturowe

Rzecz jasna, na sekty i nowe ruchy religijne można patrzeć różnie. I patrzy się różnie. Jedni skłonni są je traktować z pewnym lekceważeniem, pokpiwając z gorliwości i nadgorliwości religijnej ich członków. Inni zgłaszają wobec nich pewne zastrzeżenia poprzez stawianie znaków zapytania zarówno przy poczynaniach ich bezpośrednich fundatorów, jak i zachowaniach czasami całkiem licznych grup ich wyznawców – jest to jednak w gruncie rzeczy dosyć łagodne *votum separatum*. Są oczywiście i tacy, którzy wyrażają wobec nich swoje stanowcze „nie”, odbierając je jako zjawisko niosące różnorakie zagrożenia – począwszy od zagrożeń

³⁶ Autor wstępu do studium na temat współczesnego fundamentalizmu religijnego pisze, że „zaskoczył wszystkich zarówno na Zachodzie, jak i na całym świecie [...]. Zaskoczenie nie wynikało z samego zjawiska, bo ono było znane, lecz z celu, jaki fundamentalizm wyznaczył sobie we współczesnym w świecie. Otóż ruszył on do ataku przeciwko cywilizacji Zachodu, głównie zaś przeciwko jego kulturze duchowej. Nie byłoby w tym nic osobliwego, gdyby w latach siedemdziesiątych fundamentalizm nie przyjął form najstraszniejszych, bo terrorystycznych”. J. Danecki. W: B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1977, s. 5.

³⁷ „Celem agresji muzułmańskich fundamentalistów jest nie tylko suwerenność narodu, ale także ukierunkowanie europejskiego oświecenia na rozum ludzki. [...] współcześni muzułmańscy fundamentaliści odrzucają modele świeckie, oddzielające religię od polityki. Do Europy tę postawę przynoszą muzułmańscy imigranci”. Tamże, s. 49 i n.

dla tradycyjnych wartości, poprzez zagrożenia dla wypracowanych przez wieki form życia i współżycia społecznego. Nie podejmuję się tutaj próby odpowiedzi na pytanie, który z tych punktów widzenia jest najbardziej uzasadniony. Nie sądzę zresztą, aby odpowiedź taka była możliwa w przypadku tak mocno zróżnicowanego zjawiska, jakim są sekty i nowe ruchy religijne. Proponuję natomiast spojrzenie na nie z punktu widzenia tych fascynacji kulturowych, które legły u podstaw powstania sekt oraz stanowią ich swoisty znak rozpoznawczy.

2.1. Fascynacje Orientem

W krajach zachodnich fascynacja orientalną kulturą w ogóle, a jej religiami w szczególności, na masową skalę ujawniła się w latach pięćdziesiątych, osiągając swoje apogeum w drugiej połowie lat sześćdziesiątych. Pojawiło się wówczas – najpierw w Stanach Zjednoczonych, a później w Europie Zachodniej – pokolenie tzw. „duchowych Azjatów” głoszących potrzebę zerwania z kulturą zachodnią i przyswojenia sobie kultury Dalekiego Wschodu. Ci w zdecydowanej większości młodzi i bardzo młodzi kontestatorzy inspirowani byli z jednej strony przez różnego rodzaju guru wschodnich (takich np. jak Ravi Shankara), z drugiej natomiast zachodnich (jak np. Timothy Leary). Wspierała ich z uniwersyteckich katedr spora grupa intelektualistów, starając się ich przekonać, że żyją w świecie kultury represyjnej (H. Marcuse), zuniformizowanej (E. Fromm), produkującej osobowości zastępcze (H. Lefebvre), „człowieka spiętego” (Ch. Reich) i „samotnego w tłumie” (D. Riesmann). W efekcie pojawiały się liczne wspólnoty praktykujące wschodnie religie i wschodni styl życia.

Jedną z nich była i jest wspólnota krysznaicka. Za jej twórcę i głównego guru uznaje się Bhaktivendanta Swami Prabhupada (1896-1975), Hindusa posiadającego gruntowne wykształcenie ekonomiczne i filozoficzne, kultywującego tradycję *bhakti* (hinduistycznej pobożności). Z działalnością *bhaktitów* zetknął się bezpośrednio po raz pierwszy w roku 1922. Jednak do 1956 roku pozostawał z nimi w luźnych związkach, propagując ich idee w wydawanym przez siebie piśmie *Back to Godhead*; dzisiaj ukazuje się ono w ponad trzydziestu językach. W samych Indiach krysznaici nie pozyskali znaczącej liczby wyznawców. Wpływ na to miał zapewne fakt, że podnosili do rangi najwyższego bóstwa Krishnę (ew. Krsnę), jednego z dziesięciu awatarów (wcieleń) boga Wishnu, któremu

w świetle hinduistycznej tradycji przypada wprawdzie rola ważna, ale nie najważniejsza. Jego czyny opiewane są w *Bhagawadgicie*, stanowiącej fragment *Mahabharaty*, staroindyjskiego eposu przedstawiającego losy walczących o władzę potomków króla Bharaty – Krishna przedstawiany jest w niej w różnych rolach (m.in. jako wiejski zalotnik, woźnica bojowego rydwanu, lokalne bóstwo miłości oraz guru). Nie bez wpływu na brak większych sukcesów ruchu krysznaickiego na rodzimym terenie było również i to, że głosi się w nim potrzebę dosyć radykalnych ograniczeń cielesnych – między innymi w życiu seksualnym, odżywianiu i korystaniu z używek.

Przełomowy dla tego ruchu okazał się rok 1965. Wówczas bowiem Prabhupada zdecydował się na przeniesienie się do Stanów Zjednoczonych i założenie tam (w roku 1966) Międzynarodowego Towarzystwa Świadomości Kriszny (International Society for Krishna Consciousness, w skrócie: ISKCON). Stopniowo zaczęło ono skupiać coraz większą liczbę zwolenników tego, co ich mistrz i nauczyciel nazywał „prostym życiem i wzniosłym myśleniem” – składało się na to między innymi wegetariańskie pożywienie, słuchanie wykładów guru na temat filozofii wedyjskiej oraz wielokrotne intonowanie *mantry* (sanskryt. *man* – umysł, oraz *tra* – uwalnianie):

*Hare Krishna, Hare Krishna
Krishna, Krishna, Hare, Hare
Hare Rama, Hare Rama
Rama Rama, Hare Hare*

Wszystko to miało doprowadzić uczestników tych praktyk do stanu dojrzałej miłości do boga Krishny, pojmowanego jako „wieczna, wszechwiedząca, wszechmocna i wszechatrakcyjna Osoba”, „źródło wszystkich żywych istot”, „energia utrzymująca całą kosmiczną manifestację” itp.³⁸

Już w roku 1968 krysznaici pojawili się w Europie – najpierw w Anglii, a następnie w Niemczech, gdzie do dzisiaj mają największą liczbę wyznawców³⁹. Na początku lat siedemdziesiątych zaczęli działać się

³⁸ Por. Podstawowe informacje. Biuletyn Międzynarodowego Towarzystwa Świadomości Kryszny, Warszawa 1966.

³⁹ Por. L. Schreiner, M. Mildenerger (Hg.), *Christus und die Gurus*, Stuttgart 1980.

w Europie Środkowej i Wschodniej; w roku 1971 sam Prabhupada gościł w Moskwie. Na ten sam okres przypadają początki tego ruchu w Polsce – oficjalnie zarejestrował się on jednak dopiero w 1988 roku pod nazwą: Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny – Bhakti Joga; natomiast jako związek wyznaniowy występuje od 1990 roku. Pod koniec lat 90. ruch ten posiadał „348 świątyń, 40 wspólnot wiejskich, 50 szkół i 95 restauracji w wielu krajach. Liczba jego członków sięga 30 tysięcy”⁴⁰. W Polsce posiada on ok. 12 tysięcy członków i sympatyków, skupionych wokół 5 świątyń stałych (w Warszawie, Krakowie, Gdańsku, Wrocławiu i Łodzi) i jednej „wędrującej”. Upowszechnianiem krysznaickich idei zajmuje się wydawnictwo pod nazwą: Bhaktivendara Book Trust – opublikowane zostały w nim w wysokich nakładach między innymi takie dzieła Prabhupada, jak: *Nektar oddania*, *Prawa i piękno*, czy *Źródło wiecznej przyjemności*. Ponadto ruch ten prowadzi centra wykładowe, jak np. Center For Vedic Studies w Heidelbergu, w których zapoznaje się słuchaczy z filozofią wedyjską. W Polsce działa również takie centrum (w Czarnowie, k. Kamiennej Góry); nosi ono nazwę: New Śāntipur.

Krysznaitów łatwo poznać po strojach. Mężczyźni noszą bowiem białe lub żółte szaty i gołą głowę, pozostawiając jedynie nieduży kosmyk włosów. Natomiast kobiety noszą kolorowe sari oraz zapuszczają długie włosy. Pojawiają się w miejscach publicznych z okazji tzw. *harinamy* – występów artystycznych, na które składają się śpiewy i tańce w takt bębenków, cymbałów i cytry – podczas której zbierają datki na rzecz swojego ruchu. Szereg elementów śpiewanych i tanecznych występuje również w ich obrzędach świątynnych – „jedną z najbardziej widowiskowych ceremonii jest ceremonia agnihorty”⁴¹. Rzecz jasna, w swoich wspólnotach nie tylko się bawią czy świętują, ale także, a nawet przede wszystkim pracują, zajmując się uprawą ziemi lub hodowlą. Prowadzą przy tym niejednokrotnie wręcz ascetyczny tryb życia⁴². Pojawiają się jednak rów-

⁴⁰ Podaje za: G. Rowiński, M. Purzycka, *Inne niebo, czy w sieci szalonego proroka*, wyd. cyt., s. 111.

⁴¹ „Agnihorta, czyli ofiara ognia, to tradycyjny obrzęd wedyjski spełniany przy okazji inicjacji duchowej, zawierania małżeństwa, instalacji bóstw, otwarcia nowej świątyni”. Por. *Podstawowe informacje*, wyd. cyt., s. 1.

⁴² Jeśli dać wiarę przychylnym temu ruchowi publikacjom, to „wstają o trzeciej lub pół do czwartej, ponieważ najlepiej medytuje się przed wschodem słońca. O czwartej trzydzieści odprawiane są zwykle wspólne modły w świątyni, poprzedzające pracę indywidualną. Kolejne punkty programu dnia to ceremonia «uczczenia mistrza duchowego», wykład, śniadanie

niez sygnały, że przynajmniej niektórzy ze współczesnych krysznaitów dawno już „zapomnieli” o naukach i postulatach założyciela tego ruchu i – wykorzystując ludzką łatwowierność – całkiem zwyczajnie zajmują się gromadzeniem majątku⁴³. W Polsce reakcje na ten ruch są zróżnicowane – od przychylnego zaciekawienia (łatwo o nie zwłaszcza wówczas, gdy prowadzi się akcję dożywiania szkolnej młodzieży wegetariańską żywnością), poprzez obojętność na ich zachowania i apele (o co oczywiście nietrudno w sytuacji, gdy towarzyszy im wyciąganie ręki po datki), do niczym nieskrywanej niechęci, a niekiedy wręcz wrogości (o nią z kolei łatwo zwłaszcza wówczas, gdy w grę wchodzi rozpacz rodziców, którzy utracili na ich rzecz swoje dzieci).

Z orientalnych inspiracji i fascynacji wyrasta również działalność różnych wspólnot zen⁴⁴. Za ich prekursora uznaje się żyjącego w VI w. n.e. Bodhidarmę (jap. Daruma), dwudziestego ósmego patriarchę w tradycji buddyzmu mahajany. W VII w. n.e. ta religia nastawiona na powtórzenie doświadczenia Buddy Siakjumo spod drzewa Bo (miało nim być doznanie oświecenia, czyli intuicyjnego wglądu w naturę rzeczywistości) pojawiła się w Japonii. Jednak dopiero od XII w. zaczęła tam zyskiwać szersze uznanie, zwłaszcza wśród tamtejszej elity, jaką stanowili samuraje; z czasem stała się ona podstawą ich rycerskiego kodeksu (bushi-do, czyli „drogi wojownika”). Na Zachodzie stała się bardzo popularna w okresie młodzieżowej kontestacji lat sześćdziesiątych⁴⁵. W Polsce pierwsze takie wspólnoty zaczęły się pojawiać pod koniec lat siedemdziesiątych, ich rejestracje zaś przypadają na lata osiemdziesiąte. Dzisiaj jest ich w naszym kraju kilkanaście. Najstarsza z nich jest wspólnota, która w roku 1980 zarejestrowała się pod nazwą: Związek Buddystów Zen „Sangha” – liczy obecnie kilkuset członków skupionych w kilku dużych ośrodkach wielkomiejskich (między innymi w Warszawie, Krakowie, Wrocławiu i w Poznaniu). Za swojego przewodnika duchowego uznają oni P. Kapleau,

i znowu praca. Wczesnym popołudniem krysznaici spożywają drugi posiłek, sporządzony ściśle według przepisów hinduskich. Przed snem wysłuchują wykładu wieczornego i o 19.00 idą spać”, za: M. Purzycka, wyd. cyt., s. 113.

⁴³ Taki obraz tego ruchu nakreślił między innymi Jean Ritchie w swojej książce *Tajemniczy świat sekt i kultów* (Warszawa 1994).

⁴⁴ Słowo „zen” jest japońską wymową chińskiego słowa „chan”, które z kolei stanowi transliterację sanskr. „dhyana”, oznaczającego medytację.

⁴⁵ Por. H. Demoulin, *The History of Zen Buddhism*, New York 1967.

autora tłumaczonej na język polski książki *Trzy filary zen*⁴⁶. W roku 1981 zarejestrowało się Stowarzyszenie Buddyjskie Zen „Czongie”, które z kolei za swojego mistrza i nauczyciela uznało Koreańczyka Seung Sah-na. Najliczniejszą grupę wyznawców zen skupia obecnie Stowarzyszenie Buddyjskie Karma Kagyu, które z kolei za swojego przewodnika obrało Duńczyka Ole Nydhla, eks-narkomana, który „dzięki praktyce wyleczył się z nałogu”⁴⁷. Ponadto w Polsce działa kilka innych tego typu wspólnot.

Owo wewnętrzne zróżnicowanie tego ruchu nie powinno dziwić. Zen bowiem tradycyjnie był zróżnicowany na tzw. sekty lub – co może dla Europejczyka brzmieć lepiej – szkoły. Jedną z nich była zainicjowana przez japońskiego mnicha Elisaję (zm. w 1215 r.) szkoła *linji* (jap. „rin-zai”). Z kolei mich Dogen (zm. w 1253 r.) dał początek szkole *caodong* (jap. soto – siedzący). Jeszcze inną odmianę zen zainicjował w roku 1654 mnich Ingen – nazywana jest obaku. W przypadającym na drugą połowę lat 70. apogeum popularności tego ruchu (skupiać miał wówczas ponad 9 milionów uczestników) działały w wielu krajach 23 szkoły zen. Mimo to można nie tylko w miarę jasno odpowiedzieć na pytanie, co stanowi jego cel generalny (jest nim doprowadzenie adepta do osiągnięcia *satori*, czyli oświecenia), ale także na pytanie, jakimi generalnie metodami próbuje się go osiągnąć – tą generalną metodą są różne praktyki medytacyjne, takie np. jak medytacja w pozycji siedzącej (*zazen*) czy medytacja chodzona (*kinhin*). We wszystkich jego odmianach praktykuje się również recytowanie sutr oraz słuchanie nauk mistrza. Istnieje także „dekalog” zen; jego „trzy ogólne postanowienia” to: „postanowienie o unikaniu zła”, „postanowienie o czynieniu dobra” oraz „postanowienie o wyzwoleniu wszystkich odczuwających istot”. Reszta ma być już tylko ich dopełnieniem i formą wypełnienia.

Wzorem organizacyjnym dla tych wspólnot są staroindyjskie aśramy. Obowiązuje w nich klasztorna dyscyplina. Rytm życia wyznaczany jest modlitwą, pracą oraz spożywaniem w stałych godzinach posiłków. Dzień rozpoczyna się zwykle między trzecią i czwartą od porannej medytacji. Około piątej jest śniadanie, składające się najczęściej z ryżu oraz herbaty, po czym mnisi przystępują bądź to do prac gospodarskich bądź też do studiowania świętych ksiąg. Jarski obiad spożywają około godziny jede-

⁴⁶ Por. P. Kapleau, *Trzy filary zen*, Warszawa 1985.

⁴⁷ Por. T. Doktor, A. Czarnecka, *Zen i psychoterapia*. W: T. Doktor, *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjologiczne*, t. 1, s. 107 i d.

następ. Popołudnie wypełnione jest z reguły pracą fizyczną. Między szóstą i dziewiątą wieczorem ponownie oddają się medytacjom. Jedynie w dni świąteczne – przypadające na 4, 9, 14, 19, 24 i 29 każdego miesiąca – ich życie nie podlega temu scenariuszowi. Przystąpienie do takiej wspólnoty oraz poddanie się jej rygorom uznawane jest przez wyznawców zen za warunek osiągnięcia oświecenia. Nazywa się to „przyjęciem schronienia”. Samo osiąganie owego oświecenia w różnych szkołach zen wygląda różnie. W tych, w których kultywuje się tradycję *rinzai*, dużą wagę przywiązuje się do podejmowania prób odpowiedzi na absurdalne pytania-zagadki (tzw. *koany*, których w sumie jest 1700), samo zaś oświecenie jest czymś w rodzaju intuicyjnego olśnienia. Natomiast w tych, w których kultywuje się tradycję *soto*, istotne znaczenie przypisuje się skupieniu na jednej rzeczy (np. własnym oddechu), oświecenie zaś uzyskuje się stopniowo, w miarę nabywania zdolności do coraz większej koncentracji. Praktyki medytacyjne dzielą się z reguły we wszystkich szkołach zen na wyższe i niższe. Jedną z takich niższych praktyk jest tzw. *nyndro*⁴⁸, natomiast jedną z wyższych jest długotrwałe (czasami nawet kilkuletnie) przebywanie w odosobnieniu. Warto odnotować, że wiele wspólnot zen żyje nie tylko własnymi problemami, ale również angażuje się w działalność społeczną. Tak np. Stowarzyszenie Buddyjskie Karma Kagyu angażowało się w zbiórkę darów na rzecz biednych, chorych i niepełnosprawnych. Z kolei Związek Buddystów Zen „Sangha” od lat uczestniczy w ruchu na rzecz pokoju.

2.2. Fascynacje tradycją słowiańską

Ruchy religijne nawiązujące do tradycji słowiańskiej są na ogół mało znane szerszym kręgom społecznym. Niektóre z nich tak starannie strzegą swoich tajemnic, że trudno się dowiedzieć czegoś bardziej konkretnego na ich temat. Są jednak wśród nich i takie, które nie mają zamiaru utajniać ani swojej obecności, ani też swoich wierzeń i praktyk. Świadczy o tym między innymi fakt, iż figurują one w powszechnie dostępnym

⁴⁸ „Praktyka nyndro ma za zadanie przygotować ucznia do wyższych praktyk duchowych poprzez oczyszczenie go ze zlogów negatywnych myśli, odczuć, a także poprzez wzmocnienie jego wiary we własne siły. Praktyka nyndro składa się z czterech części: 1. Recytacji formuł Schronienia i modlitw z pokłonami i wizualizacją; 2. Medytacji Dordze Semba; 3. Ofiarowania mandali; 4. Guru Joga” L. Karczewski, *Buddyzm japoński i tybetański w Polsce*. W: „Przegląd Religioznawczy” nr 1/163, 1992, s. 93.

wykazie zarejestrowanych związków religijnych oraz publikują materiały informacyjne. W Polsce oficjalnie działają trzy takie neosłowiańskie wspólnoty religijne, tj. Rodzimy Kościół Polski, Polski Kościół Słowiański oraz Zrzeszenie Rodzimej Wiary. Dwa pierwsze wpisane zostały do rejestru w 1995 roku, natomiast trzeci rok później. Żadna z nich nie jest liczebnie dużą wspólnotą – skupiają nie więcej niż kilkudziesięciu członków. Jeśli zatem warto im poświęcić nieco uwagi, to przede wszystkim w związku z podjętą przez nie specyficzną próbą obrony rodzimej kultury przed zagrożeniami z Zachodu.

Rodzimy Kościół Polski w swoim statucie deklaruje swoją otwartość na wszystkich tych, którzy wierzą w Jedyne Boga – „tego samego, który u Arabów bywa nazywany «Allah», a u wyznawców judaizmu i chrześcijan «Jahwe» lub «Jehowa». Tegoż samego Jedyne Boga nasi praprzodkowie zwali po swojemu «Świętowit», póki w X wieku nie nakazano im nazywać Go innym imieniem – czcigodnym, ale obcym; imieniem, które nadał Mu lud bardzo od nas pod każdym względem daleki, małoazjatycki. Słowianie musieli się wyrzec nie tylko własnego wyobrażenia Boga, lecz także Jego imienia”⁴⁹. Z tego, a także z innych statutowych zapisów jednoznacznie wynika, że Kościół ten może przyjąć każdego – bez względu na dotychczasowe wyznanie – byleby tylko uznał Świętowita za autentycznego Boga, oraz zechciał Go czcić, tak jak Go czcili dawni Słowianie.

Przypomnijmy zatem, że kult Świętowita (ew. Swantewita) – „Świętego Pana” – występował u Słowian Zachodnich, którzy począwszy od końca VI w. n.e. wykazywali się znaczną ekspansywnością – opanowali między innymi Bałkany, a nawet dotarli do Syrii. W VIII w. stanowili tak poważne zagrożenie dla świata zachodniego, że Karol Wielki zmuszony był wybudować ogromną linię obronnych umocnień (tzw. *limes saxonicus*, oraz *Limes sorabicus*), ciągnącą się od Dunaju do Bałtyku. W IX w. utworzyli oni państwo wielkomorawskie, stawiające skuteczny opór Awarom i Frankom, natomiast w X w. utworzyli w dorzeczu Odry i Wisły ponadplemienne państwo polskie. Właśnie u tych ostatnich – spośród wielu bóstw związanych z reguły z siłami przyrody – największym uznaniem cieszył się ów Świętowit, wyobrażany w postaci istoty o czterech twarzach, z których każda zwrócona była w inną stronę świata. Obok niego Słowianie ci czci jednak również Trzygłowa (Triglawa),

⁴⁹ Statut Rodzimego Kościoła Polskiego. W: Rodzimy Kościół Polski (broшура), s. 4.

Rujewita (boga o siedmiu twarzach) oraz Porewita (boga o pięciu głowach). Swoim bogom wznosili oni okazałe świątynie. Główna świątynia Świątowita znajdowała się na Pomorzu Zachodnim w legendarnej Arkonie; została ona zburzona w roku 1168 na rozkaz króla duńskiego Waldemara I, który dokonał podboju tych ziem. Sto lat wcześniej podobny los spotkał świątynię Swaroga w Radogoszczy; dokonali tego pracy na wschód Sasowie⁵⁰. O niektórych z tych historycznych wydarzeń mówi się również w dokumentach Rodzimego Kościoła Polskiego, eksponując zwłaszcza to wszystko, co świadczyło o chwale i słowiańskiej potęgze przed chrystianizacją Polski. Sama chrystianizacja przedstawiana jest w nich jako w gruncie rzeczy brutalny najazd i narzucenie Słowianom obcych kulturowo wierzeń i praktyk religijnych; w jednej z publikacji stwierdza się, że „religijna «rewolucja» w X wieku, brutalnie niszcząc wszystko, co wiązało się ze światem duchowym naszych przaprzodków, odcięła nas od korzeni, Chrześcijańscy misjonarze zachowali się u nas jak barbarzyńscy najeźdźcy. Zrobili z Mieszkowej Polski istny «duchowy Obóz Zagłady». Trzeba przyznać, że im się udało. Nie ocalało prawie nic»⁵¹.

W tej sytuacji chcieliby oni swój Kościół zorganizować zupełnie inaczej niż zorganizowany jest Kościół katolicki. Przykładowo: w tym ostatnim jego członkowie dzielą się tradycyjnie na świeckich i duchownych, a w Rodzimym Kościele Polskim wszyscy są w pewnym sensie duchowymi; „natomiast piastowane przez nich stanowiska w stowarzyszeniu określają jedynie ich zdolności twórcze”. Występują w nim wprawdzie pewne hierarchie, ale są one w gruncie rzeczy mocno uproszczone – „na czele stowarzyszenia stoją: książdz witeż i knężna witeżna oraz ich zastępcy wybierani na okres czasu do odwołania. Wybór ich odbywa się większością głosów»⁵². Twórcy i propagatorzy idei tego Kościoła nie nawołują jednak do odrzucenia wszystkiego, co przyniosło ze sobą chrześcijaństwo, a także tego, co głoszą niektóre z zachodnich ruchów obrony praw człowieka i jego naturalnego środowiska. Przynajmniej niektóre z ich postulatów wyglądają tak jakby zostały wprost zapożyczone z chrześcijańskiego dekalogu oraz z ulotek propagandowych ekologów – w cytowanym już tutaj statucie stwierdza się między innymi, że „Świę-

⁵⁰ Por. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979.

⁵¹ L.E. Stefański, *Wyrocznia Słowiańska. Magiczny Krąg Świątowita*, Warszawa 1993, s. 12.

⁵² Podają za: M. Purzycka, „*Małe Kościoły*” i nowe ruchy wyznaniowe w Polsce, wyd. cyt., s. 92.

to wit wymaga przestrzegania Praw Przyrody i Praw Ładu Społecznego. Wymaga tego od nas dla naszego własnego dobra. Nasz Bóg zabrania nam kradzieży i zabójstw, gwałtów i rabunków. Nakazuje poszanowanie dla związków międzyludzkich, które organizują społeczeństwo – od rodziny po państwo. Nakazuje nam bronić Przyrody, która jest Jego świętym tworem” itd.

Rzecz jasna, w swoich religijnych praktykach starają się oni przywrócić dawne obrzędy słowiańskie. Cześć oddają „Słupowi ze Zbrucza” (symbolizuje Świętowita), „Rękom Boga” (prawosławiańskiemu krzyżowi, odnalezionemu w Białej koło Łodzi) oraz „Świętowitowi z Wolina”. Podczas swojej modlitwy układają dłonie w taki sposób, jak przedstawione jest to na owym słupie, to znaczy lewą rękę kładą na sercu, a prawą na brzuchu. Ich święta związane są – podobnie jak u dawnych Słowian – ze zmianami pór roku: pierwsze przypada na dzień wiosennego przesilenia, drugie na dzień przesilenia letniego, trzecie jesiennego, czwarte zaś zimowego. Podczas pierwszego z nich topią Marzannę (symbolizującą odchodzącą zimą), podczas drugiego palą rytualne ognie (połączone to jest z chodzeniem po żarze), podczas trzeciego dokonują postrzyżyn, podczas czwartego zaś stawiają tzw. drzewo życia. Trzem ostatnim obrzędom towarzyszą rytualne uczty. Ważnym elementem w życiu członków tego Kościoła jest kultywowanie „Wyroczni Słowiańskiej” lub – co na jedno wychodzi – „Magicznego Kręgu Świętowita”, czyli zwracanie się o poradę do głównego bóstwa. Opisując tę praktykę, Lech Emfazy Stefański, jeden z liderów całego ruchu, stwierdza, że nie ma ona stanowić „ani powtórzenia, ani też małpowania tego, co działo się u nas w pradawnych czasach”, ma natomiast stanowić „magiczny odpowiednik tamtego w dzisiejszych czasach. Dawne bóstwa i ich moce nie są bowiem martwe: Świętowit wciąż drzemie w nas, skryty głęboko w nieświadomych warstwach naszej psychiki, i czeka na dzień, gdy będzie mu wolno zbudzić się i stać się częścią naszego świadomego życia”⁵³.

Znacznie bardziej tajemnicze lub przynajmniej mniej dbałe o zaprezentowanie się na zewnątrz jest Zrzeszenie Rodzimej Wiary. Właściwie jedynym jego powszechnie dostępnym dokumentem programowym jest *Wyznanie wiary Lechitów*. Stwierdza się w nim między innymi, że:

„1. Rodzima wiara Lechitów opiera się na dziedzictwie, instynkcie, rozsądku, doświadczeniu, rozumie i nauce [...]

⁵³ L.E. Stefański, *Wyrocznia Słowiańska*, wyd. cyt., s. 16.

1. Lechici czczą Bogów jak wszyscy Aryowie, czcząc słońce i cały wszechświat, matkę-ziemię naszą rodzicielkę i siły przyrody.
2. W prawach przyrody stale odkrywamy boskie siły sprawcze świata. Wszelkie życie dzieje się wedle tych praw. Podporządkowanie się im jest naszą powinnością.
3. Słońcu, najbliższym nam ognisku hierarchicznego, nieskończonego, wiecznego i żywego Wszechświata, zawdzięczamy wszystko na naszej Ziemi [...]
4. Obyczaje i obrzędy są składową każdej wspólnoty wyznaniowej, również naszej. Wyznajemy rodzime dziedzictwo Lechitów [...]
9. Postępowanie każdego człowieka i narodu wyznacza ich charakter. Ten jest zaś wytworem dziedzicznych cech oraz otoczenia, nacisku środowiska i wychowania [...]
12. Nieśmiertelność osiągamy przez potomstwo i twórcze działanie, które daje nam największą radość życia. Twórczość w narodzie i dla narodu uznajemy za najbardziej wartościową.
13. Lechickie zasady etyczne opierają się na boskich prawach przyrody. Najwyższymi wartościami są wiedza i siła, rozum i zdrowie, prawość i tężyzna, odpowiedzialność i żywotność, godność i rzetelność, wytrwałość i odwaga, wierność i silna wola, duma i sprawność. Zwalczamy nieuctwo i słabość, głupotę i chorobę, chwiejność i tchórzostwo, zdradę i uzależnienie, podstępność i warcholstwo, bojaźń i niemoc, pokorę i bierność. Dążymy do WIELKOŚCI, MOCY, PIĘKNA, PRAWDY I DOBRA⁵⁴.

Niestety, nie udało mi się dowiedzieć, w jaki sposób zwalczają oni to pierwsze i osiągają drugie. Wiadomo jednak, że nie prowadzą jakichś sformalizowanych edukacyjnych jednostek. Stawiają raczej na samokształcenie i samodoskonalenie. Funkcjonują bardziej jak grupa towarzyska niż typowa wspólnota religijna. Spotykają się bowiem od okazji do okazji – np. noworocznych godów lub święta wiosny – starając się w trakcie tych spotkań przestrzegać dawnych słowiańskich zwyczajów i obrzędów⁵⁵. Na fundamentalne pytanie, czy są w tym wszystkim orygini-

⁵⁴ Podaję za: M. Purzycka, „*Małe Kościoły*”..., wyd. cyt., s. 101 i d.

⁵⁵ Jak stwierdza jeden z członków tego Zrzeszenia: „Nasze święta wyglądają tak samo jak za naszych przodków przedchrześcijańskich, więc dzielenie się kołaczem na Gody Nowo-

nalni, można jednoznacznie odpowiedzieć, że nie za bardzo. W wielu bowiem polskich domach – zwłaszcza na wsi – kultywuje się niektóre z tych zwyczajów i obrzędów, nie zdając sobie zresztą na ogół sprawy, że mają one przedchrześcijański lub – jak to się najczęściej mówi – pogański rodowód. Wydaje się jednak, że członkom tego Zrzeszenia nie zależy specjalnie na wielkiej oryginalności.

2.3. Fascynacje „naukową” fikcją

Jest niewątpliwie coś zagadkowego w znacznej popularności, którą cieszą się dzisiaj różne formy *science fiction*, czyli – mówiąc po polsku – „naukowej” fikcji. U osób przywiązanych do wymiernej wartości nauki już samo słowne łączenie jej z fikcją może wydawać się jeśli nawet nie nadużyciem intelektualnym, to co najmniej jakimś nieporozumieniem i niezrozumieniem, czym ona była, jest i być powinna. Do tego typu osób sam się zaliczam i powiem otwarcie, że poważnie niepokoi mnie przybierająca formy kultowe – niekiedy wręcz kultu religijnego lub quasi-religijnego – popularność czegoś, co nie tylko kłóci się z wiedzą naukową, lecz także z pospolitym zdrowym rozsądkiem – jak to ma np. miejsce w przypadku telewizyjnego serialu „Z archiwum X”, czy zaśmiecającymi umysły telewidzów różnego rodzaju „Wojnami gwiazdowymi”. Do przebadania tego wielopłaszczyznowego i wieloaspektowego zjawiska potrzebni są zapewne specjaliści z różnych dziedzin, bo nie jest to tylko problem gatunku literackiego, ale także kultury masowej i środków masowej komunikacji, przenikania się kultur i tzw. amerykanizacji, zanikania jednego typu więzów społecznych i kreowania nowych itd. Tutaj chcę na tę kwestię spojrzeć wyłącznie z religioznawczego punktu widzenia, zawężając pole obserwacji do tych form czci oddawanej „naukowej” fikcji, które prowadzą do powstania wspólnot religijnych lub quasi-religijnych.

Najbardziej znana z nich jest bez wątpienia wspólnota występująca pod nazwą Kościoła Scjentologicznego. Głośno o niej dzisiaj – zwłaszcza w takich krajach jak Niemcy, czy Francja – nie tyle za sprawą ich „nauki”, co stosowanych praktyk (zwłaszcza tzw. auditingu) i sposobów pozyskiwania informacji, które mogą być przydatne przy rekrutowaniu

roczne, jajkiem na Wiosenne, ognie w dniu zadusznym, święto Kupały, postrzyżyny”, por. tamże, s. 104.

nowych wyznawców oraz powiększaniu majątku Kościoła. Jedno i drugie niewiele ma wspólnego z nauką czy fikcją. Istnieją natomiast podstawy, aby sądzić, iż owa praktyka wiele ma wspólnego z łamaniem ludzkich charakterów, a owe sposoby pozyskiwania informacji stanowią ni mniej, ni więcej, tylko działalność przestępczą. Wprawdzie wątki kryminalne nie są tutaj głównym obiektem zainteresowania, to jednak trzeba powiedzieć, że w roku 1980 w Stanach Zjednoczonych miał miejsce proces sądowy przeciwko 11 osobom ze ścisłego kierownictwa tego Kościoła, pod zarzutem zakładania podsłuchu w amerykańskich instytucjach rządowych oraz włamywania się do banków informacji – proces ten zakończył się wyrokiem skazującym. Podobnie zakończył się proces wytoczony temu Kościołowi przed Sądem Najwyższym Wielkiej Brytanii – w sentencji wyroku stwierdza się, że „auditing jest, mówiąc bez osłonek, procesem prania mózgu, indoktrynacją i uzależnieniem”⁵⁶.

Kościół ten założony został w roku 1954 przez Lafayette’a Rona Hubbarda, autora powieści fantastycznych, którego biografia obfituje w wiele znaków zapytania. Według jego własnych relacji w dzieciństwie miał się zapoznać z tajnikami wierzeń indiańskich. Do 10 roku życia w ogóle nie uczęszczał do szkoły. Jednak braki w edukacji nadrobił tak szybko, że mając 12 lat, potrafił zrozumieć teorię Freuda. Później podróżował wiele po świecie, poznając między innymi kulturę i religię Dalekiego Wschodu. Przed założeniem Kościoła zdążył jeszcze zaliczyć studia na Uniwersytecie George’a Washingtona, zostać wybitnym fizykiem jądrowym, wziąć udział w wojnie na Pacyfiku, dochodząc do stanowiska dowódcy eskadry, oraz otrzymać za zasługi wojenne 21 medali i odznaczeń. Wszystkie te informacje znaleźć można w *Faktach z życia L. Rona Hubbarda*, hagiografii opublikowanej przez Kościół Scjentologiczny. Ci, którzy zadali sobie trud zebrania prawdziwych faktów z życia Hubbarda, twierdzą, że jeśli nawet owa hagiografia nie jest czystym zmyśleniem, to z całą pewnością jest swobodnym fantazjowaniem na bazie autentycznych wydarzeń. Okazuje się bowiem, że owszem, wraz z matką odbył podróż po Dalekim Wschodzie, ale te rejon świata nie tyle zafascynował go swoją kulturą, co przygnębił brudem i smrodem – dał temu świadectwo między innymi w swoim *Dzienniku*; np. o Chińczykach napisał w nim: „Cuchną, bo się nie myją”. Prawdą jest również, iż podjął studia

⁵⁶ Por. J. Ritchie, *Tajemniczy świat sekt i kultów*, Warszawa 1994, s. 117. Por. również: E. Werbanow, *Religijna mafia*, „Słowo Polskie” z 20.11.95 r.

na wymienionym tutaj uniwersytecie, ale szły mu z trudem i po dwóch latach zrezygnował z nich. Służył także w amerykańskiej marynarce wojennej, ale doszedł w niej jedynie do stopnia porucznika, w jego aktach personalnych napisano zaś między innymi, że „nie nadaje się do samodzielnego dowodzenia”, „nie posiada niezbędnych do tego umiejętności oceny, cech przywódczych, nie potrafi działać zespołowo”, „jest gadatliwy, próbuje robić wrażenie, że jest kimś ważnym” itp.⁵⁷ Po odejściu z marynarki zajął się pisaniem opowiadań fantastycznych do gazet, z trudem wiążąc koniec z końcem.

Zwrot w jego życiu nastąpił po zapoznaniu się z naukami mistrza czarnej magii Aleistera Crowleya. Po jego wpływie napisał *Dianetykę*, czyli *naukę o zdrowiu psychicznym* (*Dianetics: The Modern Science of Mental Health*). W świetle tego dzieła ma to być „nauka rozumu” lub – co na jedno wychodzi – „nauka myśli” o ogromnej mocy i wielu zastosowaniach – ma leczyć zarówno choroby psychiczne, jak i tak pospolite dolegliwości jak astma czy alergie. Zareklamowana w wysokonakładowym piśmie i „sprzedana” w iście amerykańskim stylu przyniosła jej „twórcy” w latach pięćdziesiątych ogromną sławę i majątek. Dianetyka stała się też podstawą doktryny Kościoła Scjentologicznego. W jej świetle nieśmiertelne dusze ludzkie nazywane *thetanami* (być może od mitycznych Tytanów) – przed kwadrylionami lat stworzyć miały wszechświat, w tym dla siebie cielesne powłoki. Ich moc uległa jednak z czasem osłabieniu, a winę za to ponosić mają między innymi tzw. *enegramy*, tj. przeżycia psychiczne wywołujące dolegliwości psychosomatyczne. Niektóre z nich są *implantami* żadnych władzy *thetanów*. Wywoływać mają one u człowieka różne niepożądane stany psychiczne, od apatii po obłąd. Zadaniem Kościoła Scjentologicznego jest – poza wszystkim innym – wyleczenie z nich. W tym celu stosowany jest tzw. *auditing*, czyli psychoterapia. W jej skład wchodzi mniej oraz bardziej zaawansowane kursy – pierwsze z nich, nazywane kursami OT (*Operating Thetans*), polegają między innymi na chodzeniu i liczeniu ludzi aż do „zwycięstwa nad *thetanami*”; jak podaje jeden z uczestników, udało mu się naliczyć ponad sześćset osób i mimo to nie odniósł zwycięstwa⁵⁸.

Zasygnalizowane tutaj elementy doktryny Kościoła Scjentologicznego stanowią zaledwie wstęp do propagowanych przez jego członków fantas-

⁵⁷ Por. tamże, s. 104 i n.

⁵⁸ Por. tamże, s. 122.

tycznych lub raczej fantazyjnych opowieści. Według jednej z nich 75 milionów lat temu 76 planet, w tym Ziemia, dostało się pod panowanie niejakiego Xenu lub Xemu i jego ludzi. Żyjące na tych planetach istoty najpierw zostały podstępnie uwięzione, a następnie „zakazane” religią, zboczeniami seksualnymi i innymi perwersjami. Według innej scjentologicznej opowieści po śmierci *thetanów* ich cielesnej powłoki wysyłane są na Wenus, gdzie są „karmione” fałszywą wiedzą o ich przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Następnie zrzucone są w kapsule na Ziemię i muszą sobie same radzić, szukając dla siebie odpowiedniej powłoki cielesnej.

Te i podobne im opowieści traktowane były początkowo przez samego Hubbarda jako tzw. „naukowa” fantastyka. Jednak ich sukces, poparty zręczną promocją, sprawił, iż zaczął je przedstawiać jako nową religię oraz tworzyć jej instytucjonalne ramy i finansowe podstawy – założył między innymi fundację gromadzącą fundusze (*Hubbard Dianectis and Research Foundations*) oraz przystąpił do organizowania Kościoła, instytucji korzystającej w Stanach Zjednoczonych z wielu ulg podatkowych oraz barier ochronnych. Dzisiaj, według najbardziej ostrożnych szacunków, Kościół Scjentologiczny skupia ok. 100 tys. członków (według samych scjentologów jest ich 7 milionów) i posiada przedstawicielstwa w ponad 60 krajach. W roku 1993 jego działalność została zakazana na Węgrzech. Natomiast podejmowane próby jego zdelegalizowania w Niemczech i we Francji na razie nie przynoszą efektu. W polskim rejestrze Kościołów i związków religijnych scjentolodzy nie występują.

Mniej liczny i głośniejszy, niemniej głoszący dosyć podobne przesłanie ideowe, jest ruch występujący pod nazwą „raelianie”. Został on zainicjowany w roku 1974 przez francuskiego dziennikarza sportowego Claude’a Verilhona, występującego pod pseudonimem Rael (w jęz. hebr. oznacza to tyle, co „przynoszący światło”). Miał on ponoć otrzymać od nadziemskich istot nazywanych *Elohim* prawdziwą wiedzę na temat przeszłych, teraźniejszych i przyszłych losów świata, w tym ludzkości. W świetle tej „wiedzy”: wszystko zaczęło się w momencie, gdy 30 tys. lat temu na planecie *Elohim* znane z ufologii ludziki wyprodukowały sztuczne rośliny i zwierzęta. Później miały przystąpić do produkcji biorobotów, wyglądem przypominających ludzi, przy czym żółci Elohimianie wyprodukowali żółte bioroboty, czarni czarne, a biali białe. Tylko zieloni nie wyprodukowali zielonych, ale być może dlatego, że ich dziełem były owe rośliny i zwierzęta. Posłużyć się mieli do tego technologią, która wyprze-

dza naszą o 25 tys. lat. Nasz poziom technologiczny ma być jednak wystarczający do tego, aby przyjąć te pozaziemskie istoty; ich przyjęcie jest niezbędne z uwagi na to, że ludzkość weszła w krytyczną fazę swojego bytowania. Zacząć się miała w roku 1945 wraz z początkiem Ery Wodnika i skończyć się może totalną zagładą ziemskiej cywilizacji – o ile oczywiście nie wesprą nas Elohimianie. Ci nas będą mogli wesprzeć tylko wówczas, gdy zaakceptujemy raeliańską „naukę” oraz wynikające z niej nakazy – takie między innymi, jak:

1. „bycia demistyfikatorem i ukazywania prawdę o naszym pochodzeniu,
2. życia w harmonii z nieskończonością, która jest w nas i której częśćkę stanowimy, polubienia lepiej siebie, a przez to i innych,
3. działania na rzecz wybudowania Ambasady dla Elohim, by móc przyjąć naszych kosmicznych ojców, sprawić, by było życzeniem jak największej liczby ludzi powitanie ich z szacunkiem i miłością,
4. zrozumienia, że nasze indywidualne właściwości i możliwości zależą od higieny życia,
5. uwolnienia się od wszelkiej dyskryminacji, rasowej, zawodowej i społecznej,
6. partycypowania dobrowolnego w kosztach działalności ruchu zależnie od swych możliwości,
7. pracowania nas sobą, podnoszenia stanu świadomości samego siebie i innych ku coraz bardziej harmonijnej egzystencji,
8. podnoszenia swojej wiedzy o odkryciach naukowych (szczególnie w dziedzinie astronomii oraz genetyki), by móc przekazać ją innym...”⁵⁹.

Ostatnia kwestia okazuje się w świetle tej wizji o tyle ważna, że Elohimianie przekazują ludziom kod komórkowy, bez którego nie jest możliwe stanie się prawdziwym raelianinem, a co za tym idzie, nie jest również możliwe ani zbudowanie ziemskiego „raju”, ani też dostanie się po śmierci do takiego „raju”, jakim jest bytowanie na planecie Elohim. Jeden i drugi przedstawiany jest jako „świat rozrywki, miłości i samorealizacji, w których pozbywamy się społecznych ograniczeń opierających się na systemie nakazów-zakazów, na strachu, uprzedzeniach oraz na uważaniu pewnych rzeczy za tabu-ograniczenia, które tłumią w człowieku naturalną radość z przeżyć i cieszenia się z każdej chwili istnienia”⁶⁰. Dodajmy, że

⁵⁹ Rael, *Przekaz dany mi przez przybyszów z kosmosu*, cyt. za: G. Rowiński i M. Purzyc-ka, *Inne Niebo czy w sieci szalonego proroka*, wyd. cyt., s. 108 i n.

⁶⁰ Por. Raelian. „Pismo Polskich Raelian”, Zima `50, nr 6, s. 5.

owe jakże ważne w tej sytuacji przekazanie kodu komórkowego dokonuje się jedynie cztery razy w roku, tj. 6 sierpnia (dzień rozpoczynający w 1945 roku Erę Wodnika), 7 października (dzień drugiego ze spotkań Raela z Elohimem), 13 grudnia (dzień ich pierwszego spotkania) oraz w każdą pierwszą niedzielę kwietnia (dzień stworzenia przez Elohima pierwszego człowieka). Co nie mniej istotne, dokonuje się ono w ściśle określonej porze, tj. zawsze po godzinie 15.00 i w tylko w tym miejscu, w którym zbierają się raelianie. W Polsce żyje ponoć już pięć takich osób, którym przekazany został ów kod i jeden „przewodnik” z piątym stopnia wtajemniczenia, który może pomóc w przekazaniu go następnym chętnym do powiększenia szeregów tej wspólnoty. W innych krajach jest ich jednak znacznie więcej – być może wszystkich raelian jest już ok. 40 tys.

3. Izolacjonizm i próby jego przełamania

Niejednokrotnie można spotkać się z przekonaniem, że sekty religijne w gruncie rzeczy nie chcą lub nie potrafią zaangażować się w rozwiązywanie problemów społecznych. Jeśli już decydują się na wyjście ze swojego izolacjonizmu, to głównie po to, aby „łowić” nowych adeptów lub pozyskiwać środki na swoją działalność. Taki zresztą wizerunek sekt ukształtowany został przez tych religioznawców, którzy prowadzili nad nimi badania na początku naszego stulecia⁶¹. Od tamtego czasu wiele się w tym zakresie działo i przynajmniej w niektórych sektach wiele się zmieniło w ich podejściu do kwestii społecznego zaangażowania. Wpływ na to miał między innymi fakt, że pojawiło się w tym czasie wiele nowych sekt i w swoich zabiegach o „rząd dusz” musiały zaproponować coś takiego, co z jednej strony wyraźnie różniłoby je od „konkurencji”, z drugiej natomiast uwiarygodniło w odbiorze społecznym. Nie bez znaczenia było również oswojenie się z sytuacją, że w jednym miejscu

⁶¹ Jednym z nich był Ernst Troeltsch, który ów izolacjonizm uznał za najistotniejsze kryterium pozwalające odróżnić sektę od kościoła. Dokonując generalnej charakterystyki tych wspólnot religijnych, pisał: „Działalność sekt pozbawiona jest aspiracji dokonywania zmian, czy podbojów w ogarniającej je rzeczywistości, a ich stosunek do świata, państwa, czy społeczeństwa pozostaje zawsze niezmiennie obojętny, bądź niechętny. Nigdy nie dążą one do włączenia się w nurt życia społecznego, pragnąc raczej pozostać na uboczu, lub tworzyć własne, samowystarczalne wspólnoty”. Por. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, wyd. cyt., s. 362.

i czasie działają różne religie, a brak długiej tradycji nie wystarcza do tego, aby nowej lub tylko nowszej na danym terenie wspólnocie odmówić prawa do istnienia.

Przedstawiam tutaj przykłady takich sekt, które tradycyjnie optują za izolacjonizmem i separują się od otoczenia, oraz takich, które usiłując wyjść z owej izolacji i separacji, angażują się w rozwiązywanie różnych problemów społecznych i mogą wykazać się na tym polu pewnymi osiągnięciami. W jednym i drugim przypadku ważne jest ustalenie przyczyn takich, a nie innych zachowań. W drugim natomiast istotne jest ponadto wyraźne odróżnienie quasi-zaangażowań od ich form i typów autentycznych. Dopiero bowiem w tym momencie będzie można pokazać, na ile dosyć powszechne przypisywanie sektom elementu destrukcji ma, a na ile nie ma uzasadnienia.

3.1. Antypody izolacjonizmu

Vaclav P. Borovička w swojej książce *Sekty szatańskich bogów* przedstawia cztery sekty, tj. Świątynię Ludu, Zakon Świątyni Słońca, Plemię Dawida oraz Dzieci z Mrówczego Wzgórza. Każda z nich może uchodzić za przykład izolacjonizmu. Najgłośniejsza jest założona w roku 1956 w Indianapolis przez Jima Jonesa Świątynia Ludu. Głośna stała się głównie za sprawą zbiorowej śmierci jej członków. Byli oni mieszkańcami kolonii założonej w gujańskiej dżungli i w dniu 18 listopada 1978 roku na polecenie swojego przywódcy bądź to sami popełnili samobójstwo, bądź też zostali zamordowani przez jego pomocników. Trudno jest zrozumieć do końca motyw tego czynu. Z opisu podanego przez autora tej książki można wnioskować, że Jones zachowywał się podobnie jak wielu innych przywódców sekt, tj. wokół siebie roztaczał swoistą aureolę „świętości” i od swoich podwładnych wymagał nie tylko wiary w ową „świętość”, ale także bezwzględnego posłuszeństwa oraz różnego rodzaju świadczeń, z zaspokajaniem jego potrzeb seksualnych włącznie. Ten ostatni motyw tłumaczy w jakieś mierze fakt, że wołał się schronić przed ciekawskimi oraz organami ścigania przestępstw obyczajowych w owej kolonii. Jednak nawet w tym przypadku można znaleźć jakieś kontakty ze światem zewnętrznym oraz zaangażowanie w sprawy społeczne. Jak podaje autor przywoływanej książki, powołując się na relacje jednego ze świadków działalności Jima Jonesa w pierwszych latach funkcjonowania sekty, miał on „pomagać Murzynom szukać pracy, starał się również o żywność dla

nich". Nieco później uzyskał popularność jako kaznodzieja występujący w „obronie praw gnębionych grup społecznych”⁶². Z czasem jednak „przeszła” mu ta społecznikowska pasja i stał się on – jeśli wierzyć relacji Borovički – dla swoich wyznawców prawdziwie „szatańskim bogiem”⁶³.

Na antypodach izolacjonizmu sytuował się również Zakon Świątyni Słońca, sekta, która miała swój tragiczny finał 5 października 1994 roku. W dwóch należących do niej farmach – jednej usytuowanej w szwajcarskiej wiosce Cheiry, drugiej w kanadyjskiej osadzie Grangess – znaleziono wówczas zwęglone szczątki kilkudziesięciu jej członków. Sama sekta funkcjonowała w tak głębokiej izolacji od otoczenia i konspiracji, że nawet najbliżsi sąsiedzi nie orientowali się, co się dzieje na ówczesnych farmach. Z relacji tych, którzy opuścili szeregi jej członków, wynika, że skupiała ona ludzi na ogół dobrze wykształconych, zajmujących wcześniej znaczące pozycje społeczne – jej Wielki Mistrz Jospeh Di Mambro był wziętym jubilerem, guru Luc Jouret wziętym lekarzem homeopatą z międzynarodową praktyką, Wielki Mistrz na terytorium Kanady Robert Falardeau księgowym ministra finansów prowincji Quebec itd. W swoich wierzeniach nawiązywali oni do tradycji zakonu templariuszy, którego reguły opracowane zostały na początku XII wieku przez Hugona de Paynesa. Ich dewizą było ubóstwo, symbolizowane dwoma jeźdźcami na jednym koniu, zadaniem zaś zapewnianie bezpieczeństwa członkom wypraw krzyżowych. Z czasem zgromadzili oni tak ogromne bogactwa i skupili tak znaczną liczbę zakonników, że stali się swoistym państwem w państwie. Kasaty tego zakonu dokonał papież (na żądanie króla Francji Filipa Pięknego) w roku 1311. Szefujący Zakonowi Świątyni Słońca z dawnej tradycji przejęli przywiązanie do majątku (wg Borovički Di Mambro „na pewno był multimilionerem”) oraz uwikłanie w jakieś nie do końca jasne interesy (przywoływany tutaj autor twierdzi jednak, że były to po prostu interesy nielegalne – takie jak handel bronią). Z kolei z chrześcijańskiej apokaliptyki przejęli wizję nieuchronnej katastrofy, z której ocaleją tylko nieliczni – ci właśnie, którzy skupią się w Zakonie Świątyni Słońca. Mieli

⁶² „Ludzie kochali go, a przedstawiciele miejscowej administracji także byli zadowoleni. Burmistrz Indianapolis mianował go nawet dyrektorem Komisji Praw Człowieka”. V.P. Borovička, *Sekty szatańskich bogów*, wyd. cyt., s. 15.

⁶³ „Ograniczenie wolności osobistej, degradacja praw człowieka, torturowanie, gwałty i perwersje seksualne, okradanie członków sekty z oszczędności i rent, to były przestępstwa, których dokumentacja w ciągu dwóch lat śledztwa prowadzonego przez Joe’ego Holsingera, została zgromadzona w dwunastu segregatorach ...”. Tamże, s. 37.

oni być przeniesieni przez pozaziemskie istoty na inną planetę, dając początek nowemu państwu bożemu.

Szereg przykładów sekt funkcjonujących w swoistej izolacji od otoczenia podaje również Jean Ritchie w książce *Tajemniczy świat sekt i kultów*. Jedną z nich jest sekta występująca pod nazwą Dzieci Boga (Children of God). Powstała ona w Stanach Zjednoczonych w okresie hippisowskiej kontestacji. Jej przywódca Dawid Berg początkowo występował jako popularny kaznodzieja, przyciągający słuchaczy nie tylko swoimi oratorskimi zdolnościami, ale także rozdawanymi bezpłatnie kanapkami z masłem orzechowym. Jednak już wówczas (a były to wcześnie lata 70.) przedstawiał siebie jako nowego Mojżesza (stąd jego nowe imię: Mo-Dawid) i zachęcał swoich zwolenników do swobodnego uprawiania seksu. Sam zresztą dawał liczne przykłady takiej swobody, powołując się przy tym na odpowiednio wybrane i dobrane fragmenty Biblii⁶⁴. Swoistość izolacjonizmu tej sekty polega na tym, że z obawy przed organami ścigania przywódca i jego najbliższe otoczenie żyje w ukryciu, natomiast jej poszczególni członkowie wysyłani są na akcje „misyjne”. Nazywane są one „połowami miłosnymi” i odbywają się pod hasłem „Seks w mię Boga”. Ritchie przywołuje relację jednej z takich „misjonarek”. Wynika z niej, że „złowiła” ona starego i brzydkiego Anglika i oddała mu się w imię wyższych racji⁶⁵. Obecnie „połowcy” nie odbywają się już tak intensywnie. Wpłynęło na to zarówno uważniejsze zainteresowanie się policji tą działalnością, jak też obawa przed zarażeniem się AIDS. Wygląda również na to, że Dawid Berg sporo stracił na swojej charyzmie. Nie przestał jednak działać, a przynajmniej oddziaływać na swoich wyznawców za pośrednictwem rozsyłanych pisemek, w których się roi od słów i określeń – mówiąc eufeministycznie – nieprzyzwoitych, oraz nagrań wideo, które mają w gruncie rzeczy tylko jeden temat; jest nim oczywiście seks.

Inny opisany przez Ritchiego przykład sekty sytuującej się na antypodach izolacjonizmu to Fundacja Bhagwan. Założona została na początku

⁶⁴ „Kiedy spojrzysz na historię Biblii – pisał – będziesz zaszokowany faktem, że większość z boskich wybrańców miało po kilka żon, kobiet, kochanek i ładacznic, i ty możesz więc je mieć”. Dodawał, że „Przystępowanie do komunii jest jak uprawianie miłości na wszystkie sposoby...”. Cytuję za: J. Ritchie, *Tajemniczy świat sekt i kultów*, wyd. cyt., s. 23.

⁶⁵ „Miał sześćdziesiątkę z okładem, był niski, brzydki i gruby, ale powiedziałam sobie: «Muszę go mieć dla Ciebie, Panie» i poderwałam go. Spędziłam z nim tydzień. Każdej nocy musiałam się z nim kochać. To było obrzydliwe, ale udawałam, że sprawia mi to przyjemność, bo spełniałam swój obowiązek”. Tamże, s. 25.

lat 70. przez Rajneesha Chandrę Mohana, Hindusa, która usiłował zrobić wielką karierę, podróżując po Indiach i głosząc filozofię „Życia, Miłości i Śmiechu” – w skrócie: „trzech L” (*Life, Love, Laughter*). Sprowadzała się ona w gruncie rzeczy do lansowania wolnej miłości. Stąd przybranie przez niego imienia Baghwan – oznacza ono tyle, co „Mistrz pochwy”. Ważnym dopełnieniem tej filozofii była tzw. medytacja wirująca, w trakcie której uprawiano seks w pojedynkę, parami i grupowo. Sam „Mistrz Pochwy” i jego wyznawcy oraz uczniowie dopuszczali do udziału w tych praktykach zwykłych ciekawskich – jednak nie za darmo, tylko za odpowiednią opłatą; na tyle wysoką, że pozwoliło to owej Fundacji zgromadzić całkiem pokaźny majątek. Spotykając się z pewnymi restrykcjami ze strony władz, wyemigrowali oni w 1981 roku do Stanów Zjednoczonych i osiedlili się w stanie Oregon, w małej miejscowości o nazwie Antelope. Zajęte przez nich ranczo Big Muddy (Wielkie Błoto) przekształcili w luksusową rezydencję, z basenem, starannie utrzymanymi trawnikami oraz oczywiście miejscami dla „medytacji wirującej”. Była ona strzeżona przez uzbrojonych strażników, nazywanych Siłami Pokoju, tak że nikt niepowołany nie mógł się do niej dostać, ale też żaden z mieszkańców nie mógł jej samowolnie opuścić. Fundacja ta w gruncie rzeczy nie prowadziła żadnej działalności społecznej, a już z całą pewnością niczego nikomu nie fundowała za darmo. Prowadziła natomiast na dużą skalę dochodowe interesy, inwestując swoje środki w hotele, restauracje i wydawnictwa. Początkiem jej końca stał się wewnętrzny rozłam, wywołany przez najbliższą współpracownicę i uczennicę Rajneesha Ma Anandę Schelę, która z grupką swoich zwolenników opuściła owe ranczo i wyemigrowała do Niemiec. Nieco później samym Rajneeshem i jego działalnością zainteresowały się władze amerykańskie, zarzucając mu naruszenie przepisów wizowych. Otrzymał on nakaz opuszczenia Stanów Zjednoczonych. Powrócił do Indii, gdzie zmarł w 1990 roku.

Podane tutaj przykłady sekt mogą szokować zarówno lansowanymi praktykami, jak i formami obecności w życiu społecznym. Trudno się zatem dziwić, że wolą one pozostawać w ukryciu i nie angażować się w działalność społeczną – bo zapewne niewielu znalazłoby się takich, którzy by zechcieli z nimi współpracować.

3.2. Próby wyjścia z izolacjonizmu

Dzisiaj istnieje szereg takich sekt i nowych ruchów religijnych, które nie tylko nie mają zamiaru się izolować od otoczenia, ale też odważnie zaznaczają swoją społeczną obecność i – co nie mniej istotne – podejmują próby uwiarygodnienia się poprzez działalność w społeczeństwie i dla społeczeństwa, angażując się niejednokrotnie w sprawy, które praktycznie dotyczą każdego. Tutaj przedstawię jedynie kwestię ich zaangażowania się w ruch pokojowy, ale obszarów takich ich prospołecznych działań jest znacznie więcej – żeby tylko tytułem zasygnalizowania wymienić ich udział w ruchach ekologicznych czy charytatywnych.

Opowiadanie się za pokojem i apelowanie o pokój pojawia się w programach zarówno tych ruchów religijnych, które poczuwają się do historycznych związków z chrześcijaństwem, jak i tych, których korzenie tkwią w religiach Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Wśród pierwszych z nich znajdują się między innymi Świadkowie Jehowy, członkowie wspólnoty religijnej, której początki sięgają drugiej połowy XIX wieku i związane są z osobą Charlesa Taze Russella (1852-1916), założyciela (1879) i wydawcy pisma „Strażnica Syjońska i Zwiastun Obecności Chrystusa”; od 1909 r. ukazuje się ono pod tytułem „Strażnica”. Dzisiaj wspólnota ta liczy ok. 4,5 mln aktywnych wyznawców, działających w ponad 200 krajach⁶⁶. Na pytanie: co legło u podstaw tej – co tutaj dużo mówić – światowej kariery Świadków Jehowy, nie można niestety udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Sami członkowie tej wspólnoty będą zapewne skłonni utrzymywać, że zadecydowało o tym zarówno ich właściwe odczytanie Pisma Świętego, jak i właściwa postawa wobec problemów tego i przyszłego życia.

W świetle ich odczytania Biblii Bóg po stworzeniu aniołów, świata i ludzi udał się na odpoczynek, powierzając opiekę nad tymi ostatnimi jednemu ze swoich cherubinów, Lucyferowi. Ten zbuntował się przeciwko Bogu i podjął próbę przejęcia całkowitej władzy nad ludźmi. Bóg, istota wszechmocna, mógł „od razu zniszczyć Szatana”, ale nie dałoby to możliwości rozstrzygnięcia „kwestii spornych” oraz wykazania bezzasadności przechwałek Szatana – utrzymywał on m.in., że „zdola odciągnąć

⁶⁶ Podaję za: A. Michel, *Les sectes état d'urgence. Mieux les connaître, mieux s'en défendre en France et dans le monde*, wyd. cyt., s. 272.

nać od Boga wszystkich potomków Adama i Ewy”⁶⁷. Bóg postanowił zatem „wyznaczyć Szatanowi pewien okres na udowodnienie słuszności jego twierdzeń”. Ten ostatni miał jednak osiągnąć niemałe sukcesy w swoich działaniach, bowiem przejął władzę zarówno nad sercami i umysłami ogromnej większości ludzi, jak i nad państwami i innymi instytucjami społecznymi („Wszystkie rządy i wszystkie organizacje, z wyjątkiem Organizacji Świadków Jehowy, podlegają jego władzy”) oraz Kościołami, w tym nad Kościołem katolickim⁶⁸. Kres jego panowania ma być bliski, gdyż zbliża się Armagedon – dzień, w którym Bóg stoczy ostateczną i zwycięską bitwę z Szatanem; „Wojnę wielkiego dnia Boga Wszechmocnego przeżyje tylko ten, kto wzywa imienia Jehowy”⁶⁹. Po tym doniosłym wydarzeniu nastąpić ma tysiącletni okres bezpośrednich rządów Boga na ziemi, co ma być równoznaczne z pojawieniem się „rajskiej rzeczywistości”. Tyle w wielkim skrócie o eschatologii tego ruchu religijnego. Z niej wyprowadzonych jest cały szereg nakazów i zakazów dla jego członków. Jednym z nich jest zakaz brania udziału w ziemskich konfliktach zbrojnych (zgodnie z wolą Chrystusa, który „kazał swym naśladowcom odłożyć miecz”), czego bezpośrednim dopełnieniem jest zakaz pełnienia przez nich służby wojskowej oraz noszenia broni.

Idee pokojowe pojawiają się również w programach Kościoła Zjednoczeniowego (Unification Church), występującego także pod nazwą Ruchu pod Wezwaniem Ducha Świętego dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego⁷⁰. Jego inicjatorem i przywódcą jest Yun Myung Mun (ur. 1920 r.), Koreańczyk, wychowany w rodzinie o tradycjach presbiteriańskich, który utrzymuje, że w 1936 roku objawił mu się Jezus Chrystus i nakazał mu zaludnienie Ziemi osobami wolnymi od grzechu pierworodnego. Swoją koncepcję tego grzechu wyłożył on w *Boskiej Zasadzie* (*Principal divins*), dziele, które można uznać za swoistą Biblię tego Kościoła. W jej świetle Szatan miał seksualnie uwieść pierwszych rodziców

⁶⁷ W owych „kwestiach spornych” najistotniejsza ma być po pierwsze „sprawiedliwość i prawowitość zwierzchnictwa Jehowy”, po drugie „zachowanie prawości wobec Jehowy przez rozumne stworzenie”.

⁶⁸ W publikacjach Świadków Jehowy Kościół katolicki nazywany jest m.in. „kobietą lekkich obyczajów”, „prostytutką”, „cudzołożnicą”, „synagogą Szatana” itp.

⁶⁹ Tamże, s. 191. Russel początkowo głosił, że Armagedon nastąpi w 1874 r., później przesunął go na 1914, a jeszcze później na 1918 r. Jego następcą na stanowisku prezydenta Kościoła, Rutherford, najpierw mówił o 1925 r., a później – gdy w tym roku nic takiego nie miało miejsca – o roku 1975.

⁷⁰ Za datę powstania przyjmuje się rok 1954. Natomiast liczbę jego członków szacuje się na min. 200 tys.

i w ten sposób skazić krew wszystkich ludzi. Potrzebne jest zatem jej oczyszczenie. Dokonać się to może za sprawą doskonałego mężczyzny (nowego Adama), który wychowa doskonałą kobietę (nową Ewę) i założy doskonałą rodzinę. Za takiego mężczyznę uznał się sam Mun, natomiast za doskonałą kobietę uznał on trzecią ze swoich żon, to znaczy poślubioną w 1960 r. Han Jan Han; otrzymała ona tytuł „Matki Niebieskiej”. Wypełniając swoje boskie posłannictwo, doczekali się dwanaściorga dzieci. Za swoje potomstwo uznają oni jednak również dzieci spłodzone z par, które zawarły ślub zgodnie z rytuałem obowiązującym w tym Kościele, przyjmują jego wyznanie wiary, stosują się do jego nakazów (takich np. jak regularne oddawanie czci wizerunkom wielbego Muna) i zakazów (takich np. jak zakaz okazywania smutku czy długiego wysypiania się) oraz praktyk w życiu religijnym i codziennym (takich np. jak branie zimnych pryszniców). Jedną z bardziej intrygujących i przyciągających uwagę postronnych obserwatorów kwestii jest praktykowany w tym Kościele sposób zawierania ślubów. Są one bowiem zawierane przez wiele par jednocześnie, przy czym pary dobierane są przez specjalne służby kościelne i wcześniej przyszli małżonkowie na ogół się nie znają, a i później – już po ślubie – napotykają szereg ograniczeń (takich np. jak konsumowanie małżeństwa dopiero po czterdziestu dniach). Trzeba dodać, że co jakiś czas pada kolejny rekord liczby jednocześnie zawartych w ten sposób ślubów⁷¹.

Główną bazą dla formułowania pokojowych haseł i apeli jest jednak eschatologia tego Kościoła. Przynajmniej w niektórych punktach jest ona zbieżna z eschatologią Świadków Jehowy. Głosi się w niej bowiem również, że świat opanowany jest przez siły zła, którym udało się przejąć władzę m.in. nad tradycyjnymi Kościołami, w tym nad chrześcijaństwem. W największym jednak stopniu wyrazicielem tego ma być komunizm, a potwierdzeniem ma być jego programowy ateizm oraz zło czynione na każdym kroku wszystkim ludziom; sam Mun miał okazję przyjrzeć się bezpośrednio jego wersji koreańskiej. Głosi się tutaj również, że siły te pokonane zostaną ostatecznie przez siły dobra, przy czym nie ma to się dokonać ani w jakimś konkretnym roku, ani też wyłącznie za sprawą samego Boga, lecz potrzebny jest do tego dłuższy okres czasu i zaangażowanie

⁷¹ W 1970 roku było to 770 par, w 1981 już 5000 par, a w 1992 aż 30 000; ostatni z tych zbiorowych ślubów odbył się na stadionie w Seulu. Podaje za: A. Michel, *Les sectes etat d'urgence*, wyd. cyt., s. 162.

zowanie wielu różnych ludzi, rządów i organizacji społecznych. Stąd Kościół ten deklaruje chęć współpracy z tymi wszystkimi, którzy walczą ze złem we współczesnym świecie, w tym oczywiście z komunizmem. Sam zresztą również tworzy takie organizacje, które mają przyczynić się do ułatwienia tej współpracy i uczynienia działań na rzecz pokoju bardziej efektywnymi – jak np. Międzyreligijna Federacja na rzecz Światowego Pokoju czy Federacja Kobiet na rzecz Światowego Pokoju⁷². W ostatnich latach kwestia zaangażowania w sprawę światowego pokoju stała się tak ważna dla Muna, że zdecydował się na zmianę nazwy swojego Kościoła; od 1 maja 1997 nosi on nazwę: Federacja Rodzin na rzecz Zjednoczenia i Pokoju Światowego.

Innym przykładem programowego zaangażowania się w sprawę światowego pokoju są bahaici. Ich liczbę szacuje się dzisiaj na minimum dwa miliony wyznawców. Tworzą swoje tzw. Domy Sprawiedliwości (House of Justice) w wielu krajach afrykańskich, amerykańskich, azjatyckich i europejskich. Główne centrum – nazywane Powszechnym Dorem Sprawiedliwości (The Universal House of Justice) – znajduje się Hajfie (Izrael). Pełni ono rolę zarządzającą i koordynującą działalność tzw. Narodowych Zgromadzeń Duchowych (The National Spiritual Assembly), którym z kolei podlegają Lokalne Zgromadzenia Duchowe (Local Spiritual Assembly). Wszystko to tworzy sprawną administracyjnie strukturę organizacyjną, pomagającą bahaitom wypełniać ich religijne i społeczne obowiązki – w opublikowanych w 1963 roku *Bahaistycznych zasadach administracyjnych* stwierdza się m.in., że ich zasadniczym obowiązkiem jest „całkowite oczyszczenie wszystkich rozważań i całego postępowania z ewentualnych skażeń poczuciem wyższości, z podejrzeń o utajnienie czegokolwiek, ze sztywnej powagi dyktatorskich werdyktów; innymi słowy, podstawowym obowiązkiem jest eliminacja wszelkich słów i czynów, które mogłyby sugerować pojawienie się stronnictwa, egocentryzmu i uprzedzeń”⁷³.

Za inicjatora powstania tego ruchu religijnego uznaje się szyitę Mirzę Ali Muhameda (1819-1850), który po doznaniu objawienia (1844) przyjął imię „Bab” (pers. Wrota lub Brama – w domyśle: prowadząca do Boga) i zaczął publicznie głosić, że jest dwunastym imamem proroka Mahometa. Już w jego wystąpieniach pojawiły się zapowiedzi nadejścia ery miłości i pokoju. Po jego śmierci na czele ruchu stanął Mirza Husayn Ali

⁷² Listę tych organizacji podaje Michel w cytowanej wyżej książce (por. s. 163).

⁷³ G. Faizi, *The Baha'i Faith*, London 1986, s. 107 i n.

(1817-1892), który przyjął imię Baha'u'llah (pers. Wspaniałość Boga); stąd wzięła się nazwa tej nowej religii. W jego pismach wyraźnie zarysowuje się idea jedności wszystkich ludzi ponad podziałami, w tym ponad podziałami religijnymi. „Walka między narodami, religiami i rasami – pisał – powstaje w wyniku nieporozumień. Jeśli będziemy badać religie poszukujące zasad leżących u ich podstaw, to odkryjemy, że są one zgodne, jako że ich fundamentalna rzeczywistość jest tylko jedna. Oznacza to, że religijni ludzie całego świata powinni osiągnąć jedność i pojednanie”⁷⁴. Jego następca Abbas Effendi (1844-1921), Abdu'l-Baha (pers. Sługa Baha), włożył wiele wysiłku w próbę przerzucenia pomostu między skonfliktowanym Wschodem i Zachodem⁷⁵. Po nim kierownictwo w ruchu przejął Shoghi Effendi (1921-1957), który dopisał do tego m.in. wizję nadejścia „Złotego Wieku Baha'u'llaha” – głosił, że „rywalizacja narodów, nienawiść i intrygi znikną, a niechęci rasowe i uprzedzenia zamienią się we wzajemną życzliwość, zrozumienie i współpracę. Stopniowo będą usuwane przyczyny wojen religijnych, bariery i ograniczenia ekonomiczne będą całkowicie zlikwidowane i zostanie wyeliminowane przesadne zróżnicowanie klas”⁷⁶. Zapewne wszystko to nie wystarczyłoby do zyskania przez ten ruch tak znacznej popularności, gdyby nie oddanie sprawie i osobisty przykład wielu jego zwykłych i bezimiennych członków. Nie tylko głoszą oni w teorii, ale też stosują w swojej codziennej praktyce takie proste i oczywiste dla nich zasady, jak: miłości, prawdomówności, szczerości, wyrozumiałości, wstrzemięźliwości itp. Są one tak rygorystycznie przestrzegane, że w odróżnieniu od wielu innych tego nowego ruchu religijnego nie otacza atmosfera różnorakich oskarżeń o wchodzenie w kolizję z prawem lub z powszechnie obowiązującymi normami moralnymi.

I jeszcze kilka zdań o Komitecie Pokoju Sri Chinmoya (Sri Chinmoy Peace Committee). Jego założycielem jest pochodzący z Bengalu Hindus Sri Chinmoy Kumara Ghose (ur. 1931 r.). Po wyemigrowaniu w roku 1964 do Stanów Zjednoczonych zaczął on tam organizować ośrodki medytacyjne, którym celem było doprowadzenie skupionych w nich osób do

⁷⁴ Por. J.E. Esselmont, *Baha'u'llah and the New Era*, London 1974, s. 73 i n.

⁷⁵ „W obecnych czasach – pisał – Wschód potrzebuje materialnego postępu, a Zachód potrzebuje duchowego ideału. Byłoby dobrze, gdyby Zachód zwrócił się do Wschodu poszukując oświecenia w zamian naukową wiedzę. Musi być wzajemna wymiana darów. Wschód i Zachód muszą się zjednoczyć uzupełniając swoje niedostatki”. Cytuję za: J.E. Esselmont, *Baha'u'llah and the New Era*, wyd. cyt., s. 160 i n.

⁷⁶ Baha'u'llah, *Abdu'l-Baha*, New Delhi 1982, s. 11 i d.

spotkania „samoprzebudzenia człowieka i Samoofiarowania Boga”⁷⁷. Na fali ówczesnego zafascynowania świata zachodniego kulturą Orientu, zwłaszcza jej niecodziennymi, a jednocześnie wiele obiecującymi technikami medytacyjnymi, szybko zyskał znaczną popularność. Szczególnie ważne okazało się dla jego dalszej kariery zorganizowanie jednej z grup medytacyjnych wśród personelu Organizacji Narodów Zjednoczonych – od 1977 występuje ona pod nazwą United Nations Meditation Group, używając w swoich publicznych wystąpieniach emblematu Narodów Zjednoczonych. Dzisiaj istnieje ponad sto takich grup, tworzących ośrodki medytacyjne w wielu krajach na całym świecie. Poza medytacją ich członkowie zajmują się działalnością artystyczną (sam Sri Chinmoy okazał się człowiekiem utalentowanym literacko i plastycznie), a także uprawiają różne sporty. Szczególnie dużą popularnością cieszą się wśród nich biegi; wiąże się z nimi lansowane przez ten ruch hasło: „Biegnij i Stawaj się” (Run and Become). Ruch ten jest zresztą również organizatorem masowych marszów (takich np. jak odbyty w 1983 roku w Nowym Yorku Marsz dla Pokoju), biegów (jeden z największych odbył się w 1987 roku), koncertów oraz wykładów, propagujących mogące przyczynić się do osiągnięcia światowego pokoju idee, jak tolerancja, braterstwo, solidarność czy miłość. Liczba uczestników tego ruchu jest trudna do ustalenia, bowiem występuje płynna granica między jego członkami i sympatykami. Tych pierwszych obowiązują dosyć surowe – podobnie zresztą jak w wielu innych wspólnotach medytacyjnych – reguły życia oraz praktyk religijnych. Dla osiągnięcia wspomnianego wyżej „spotkania” muszą oni trzy razy dziennie medytować (pierwszy seans medytacyjny zaczyna się ok. godziny 5.30 rano i trwa do 6). W pomieszczeniu, w którym się one odbywają, znajduje się „kącik specjalny” (*coin special*), gdzie umieszczona jest „transcendentalna fotografia” Sri Chinmoya” – ma ona pomóc medytującym w osiągnięciu „samoprzebudzenia”⁷⁸. Po-

⁷⁷ „Kiedy samoprzebudzenie człowieka i Samoofiarowanie Boga spotykają się, człowiek staje się nieśmiertelny w świecie wewnętrznym, a bóg spełnia się w świecie zewnętrznym”. Sri Chinmoy. *Medytacja. Doskonalenie człowieka Radością Boga*, Warszawa 1992, s. 4.

⁷⁸ Sri Chinmoy pisał: „Concentrez-vous sur cette photo et entrez en moi par le front, où est mon troisième oeil, l'oeil de la vision intérieure [...]. Lorsque vous méditez sur ma photo, vous n'avez pas à penser à quoi que ce soit [...]. Si vous vous videz en me donant tous vos pensées et tous vos défauts, je puis alors vous remplir de paix, de lumière et de béatitude [...]. Si vous regardez ma photo transcendante, vous devenez ma divinité intérieure et ma réalité”. Cytuje za: A. Michel, *Les sectes état d'urgence*, wyd. cyt., s. 265.

nadto członków tego ruchu obowiązuje celibat, wegetarianizm oraz zakaz korzystania z używek (alkoholu, papierosów, narkotyków itp.).

Na koniec tej krótkiej prezentacji chciałbym sformułować kilka uwag ogólnych. Otóż niejednokrotnie można się spotkać z bagatelizowaniem zaangażowania się tych oraz innych nowych ruchów religijnych w działalność na rzecz pokoju. Zdaniem ich oponentów lansowane przez nie programy społeczne są albo całkowicie oderwane od faktycznych potrzeb społecznych, albo też są zorientowane na taki rodzaj potrzeb, które mają niewiele wspólnego z pokojem światowym. Najczęściej mówi się tutaj, że ruchom tym chodzi o tzw. pokój wewnętrzny (ducha), a nie zewnętrzny, a środki, które one proponują dla jego osiągnięcia, są zbyt proste i zbyt naiwne, aby mogły być skuteczne⁷⁹. Nawet wówczas, gdy wychodzą one poza krąg własnych adeptów i problemów religijnych oraz włączają się w sprawy ogólnospołeczne, odbierane to jest ze sporą podejrzliwością, a czasami wręcz jako sprzeniewierzenie się swojej doktrynie⁸⁰. Rzecz jasna, uważne przyglądanie się tym ruchom jest potrzebne, podobnie zresztą jak potrzebna jest krytyka tych ich poczynąń, które albo same stanowią zagrożenie społeczne, albo też dają złudzenie rozwiązania poważnych problemów społecznych, a w gruncie rzeczy jeszcze je pogłębiają. Nie może to jednak sprowadzać się do potępiania wszystkiego, co razi nas swoją odmiennością lub nietrzymaniem się akceptowanych przez nas standardów postaw i zachowań. Mogłoby bowiem się okazać, że zwalczając różnego rodzaju nieprawidłowości, nadużycia, czy paranoje jednostkowe i zbiorowe, sami wspieramy jedną z ich form. Mogłoby się także okazać, że angażując się w tak istotną społecznie sprawę, jaką stanowi kwestia pokoju, zamiast zyskiwać dla niej kolejnych sojuszników – tracimy tych, którzy wprowadzie nie we wszystkim się z nami zgadzają, ale przecież nie różnią się w generalnym przekonaniu, że bez wyeliminowania konfliktów globalnych i lokalnych nie można z optymizmem spoglądać w przyszłość.

⁷⁹ Por. J. Vernet, *Sectes et réveil-religieux, Quand l'Occident s'éveille...*, Moulhouse 1976, s. 112 i d.

⁸⁰ E. Bagieński, w przywoływanej już tutaj kilkakrotnie monografii poświęconej Świadkom Jehowy, pisze: „jedną z ulubionych instytucji, którą najchętniej potępiają w swojej literaturze jest ONZ. Zapytajmy się więc ich, co robią w tej diabelskiej organizacji od 1946 r. (w tym roku sekta postarała się o rejestrację)? Czy przypadkiem przywódca sekty nie zarejestrował świadków Jehowy, aby skorzystać z przywilejów ONZ?”. E. Bagieński, *Świadkowie Jehowy*, wyd. cyt., s. 174.

Rzecz jasna, w owym działaniu i współdziałaniu na rzecz światowego pokoju trzeba mieć do potencjalnych sojuszników jakieś minimum zaufania. A o to nie jest łatwo, zwłaszcza wówczas, gdy sojusznikiem tym miałaby być grupa społeczna, która ma na swoim „sumieniu” nie tylko oddzielenie się od którejś ze znaczących religii, czyli – inaczej mówiąc – pewną „robotę rozłamową”, ale też niejednokrotnie inne „grzechy główne” – takie np., jak kwestionowanie autentyczności i prawdziwości tego, w co wierzyli nasi przodkowie i w co sami wierzymy. Jeszcze trudniej o owo zaufanie wówczas, gdy pomiędzy słowami i czynami przynajmniej niektórych z owych potencjalnych sojuszników występują tak rażące różnice, że stawia to pod wielkim znakiem zapytania ich prawdomówność. Prawie w każdym z tych ruchów pojawiają takie większe i mniejsze „grzechy”, jak zapowiadanie czegoś, co się zupełnie nie potwierdziło w rzeczywistości (np. Armagedon Świadców Jehowy), czy z jednej strony nawoływanie do wyrzeczeń i materialnych ograniczeń, z drugiej natomiast życie w luksusie lub przynajmniej w dobrobycie jego grupy kierowniczej⁸¹. Niejeden z przywódców tych ruchów ma na swoim sumieniu takie działania, o których ich członkowie wolą nie mówić, a jeśli inni je podnoszą publicznie, to najczęściej starają się minimalizować ich znaczenie – takie np. handlowanie przez C. Russella „cudownym zbożem”, czy oszustwa podatkowe wielebnego Muna⁸².

Pojawia się w tej sytuacji pytanie: czy w ogóle warto zadawać sobie trud odróżnienia tego, co w tych ruchach jest pozytywne i co może dobrze przysłużyć się sprawie pokoju, od tego, co jest jego pewną ułomnością, partykularyzmem, czy po prostu słabością? Jeszcze kilkadziesiąt lat temu można byłoby powiedzieć, że w walce o pokój nowe ruchy religijne nie są tym potencjalnym sojusznikiem, o którego pozyskanie należałoby w szczególności zabiegać. Dzisiaj sytuacja jest jednak inna – nie tylko dlatego, że świat ma już za sobą etap tzw. zimnej wojny, w którym rolę sojuszników i przeciwników wyznaczały wielkie mocarstwa, ale także dlatego, że owych ruchów jest znacznie więcej i skupiają one znacznie

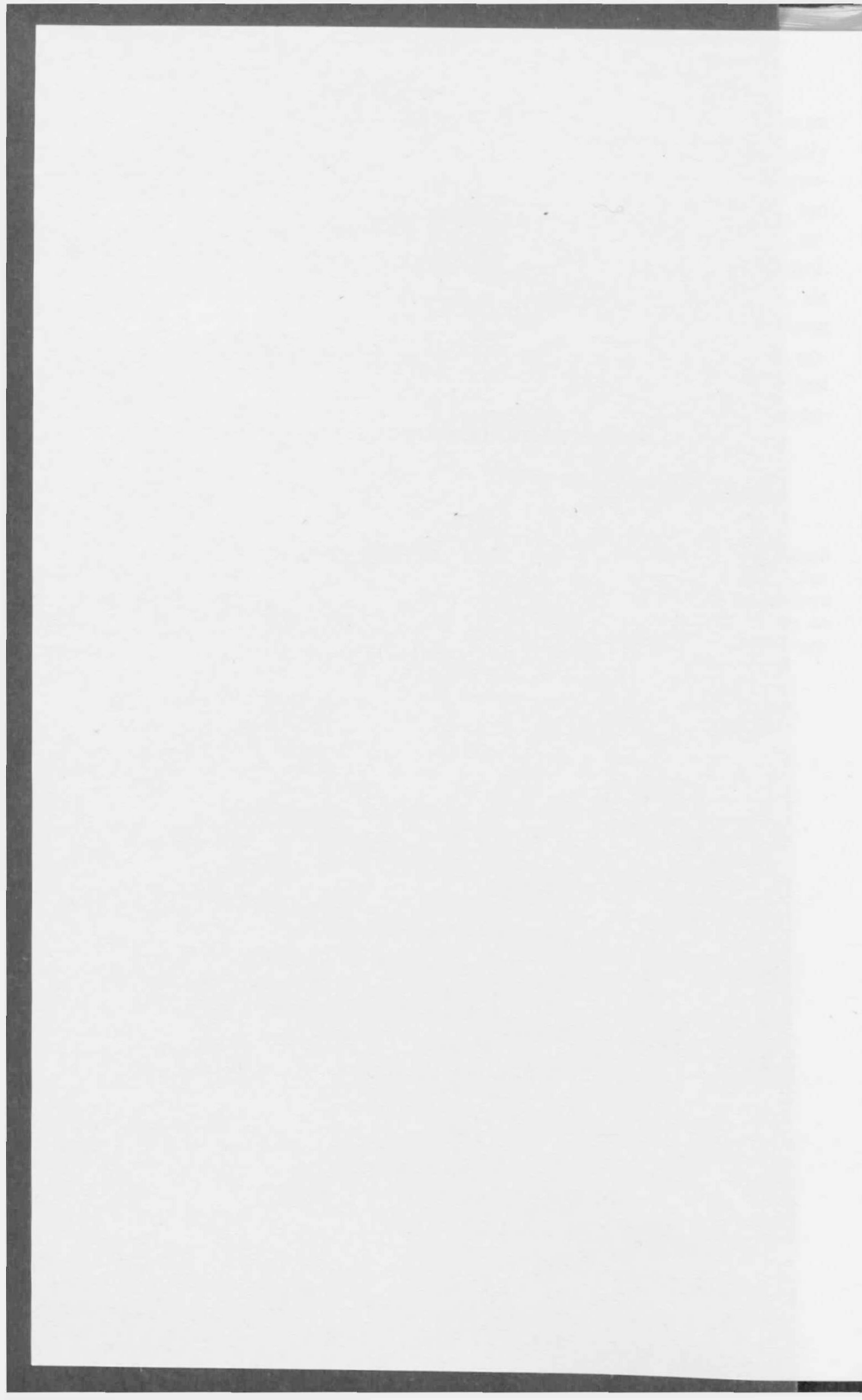
⁸¹ Malherbe, starający się zachować pewną neutralność w prezentowaniu nowych ruchów religijnych, nie omieszczał jednak dodać przy ich prezentacji informacji o zgromadzonym przez niejedną z nich ogromnym majątku. Przykładowo: o Kościele Zjednoczeniowym Muna pisze, że „roczne dochody całego ruchu ocenia się na 700 milionów dolarów, co stawia go na równi z Toyotą...”. M. Malherbe, *Religie ludzkości*, wyd. cyt., s. 285.

⁸² W tej pierwszej sprawie, por. E. Bagiński, *Świadkowie Jehowy*, wyd. cyt., 51, natomiast w drugiej: J. Ritchie, *Tajemniczy świat sekt i kultów*, wyd. cyt., s. 48.

większą liczbę wyznawców i sympatyków⁸³. Wiele wskazuje przy tym na to, że w przyszłości będzie ich jeszcze więcej i będą one przyciągały znacznie więcej osób. Trzeba zatem powiedzieć wyraźnie, że ani postrzeganie w tych ruchach wyłącznie zagrożeń dla współczesnego świata, ani też bagatelizowanie podejmowanych przez niektóre z nich prób włączenia się do jego naprawy, nie stanowi dobrej podstawy do dialogu z nimi. Moim zdaniem dzisiaj istnieje już nie tylko potrzeba mówienia o nich, ale także rozmawiania z ich przedstawicielami – rzecz jasna, rozmawiania zarówno o tym, co dzieli, jak i o tym, co łączy, a przynajmniej może połączyć w działaniach dla wspólnego dobra. A czy dobrem takim nie jest właśnie pokój i czy nie jest on wart stanięcia ponad różnicami światopoglądowymi i religijnymi?

⁸³ W świetle ustaleń Institut for The Study of American Religion w samych tylko Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie lat osiemdziesiątych działało ok. 1700 takich ruchów. Por. *Towards a New Perspective on Nonconventional Religion*, Chicago 1988, s. 19 i d. Fenech podaje dosyć dokładne liczby tych spośród nich, które mają swoje przedstawicielstwa we Francji oraz działają również w innych krajach europejskich, por. G. Fenech, *Face aux sectes: politique, justice, Etat*, wyd. cyt., s. 161.

Część trzecia: bibliografia



1. Zagadnienia ogólne*

1.1. Literatura porządkująca zagadnienie

- Al Chung-liang (1978), *Embrance Tiger. Return to the Mountain*, New York.
- Alexander M. (1986), *Die falschen propheten*, Düsseldorf.
- Allport G.W. (1966), *The Religious Context of Prejudice*, „Journal for the Scientific Study of Religion” nr 5.
- Altemeyer B. (1988), *Enemies of Freedom: Understanding Right-Wing Authoritarianism*, San Francisco.
- Bachmann T. (1977), *Lutherische Kirchen in der Welt*, Stuttgart.
- Bainbridge W.S. (1978), *Satan's Power: Ethnography of a Deviant Psychotherapy Cult*, Berkeley.
- Bainbridge W.S., Stark R. (1980) *Client and Audience Cults in America*, „Sociological Analysis” nr 41.
- Balandier G. (1984), *Ład tradycyjny i kontestacja*. W: J. Szacki, J. Kurczewska, (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Warszawa.
- Banaszak M. (1987), *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa.
- Bancroft A. (1987), *Współcześni mistycy i mędrcy*, Warszawa.
- Bannach K., Rommel K. (1991), *Religiose Stromungen unserer Zeit*, Stuttgart.
- Barker E. (1989), *New Religious Movements. A Practical Introduction*. HMSO, Londres.
- Barker E. (1992), *Królestwo niebieskie na ziemi: nowe ruchy religijne i systemy polityczne*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 1.
- Barker E., (1997), *Nowe ruchy religijne*, Kraków.
- Barker E.V. (red.) (1982), *New Religious Movements: A perspective for Understanding Society*, New York.
- Baron G. (1962), *Fałszywi prorocy*, Warszawa.

* Bibliografia jest wynikiem pracy całego zespołu.

- Batson C.D., Naifeh St.J., Pate S. (1978), *Social Desirability, Religious Orientation, and Racial Prejudice*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 17, 1, Mar.
- Batson, C. Daniel (1976), *Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?* „Journal for the Scientific Study of Religion” 15, 1, Mar.
- Beckford, J. (1985), *Cult Controversies. The Societal Response to the New Religious Movements*, London.
- Bender H. (1984), *Umgang mit dem Okkulten*, Freiburg.
- Bettelheim B. (1985), *Le cœur conscient*, Hachette, Paris.
- Biela A., Lingoes J.C., Lin Y.G., Mc Keachie W.J. (1989), *Cognitive Schemas in Social Perception*, „Behavioural Research” 24.
- Biela A., Mc Keachie W.J. (1989), *Denominational Ingroup and Outgroup Perception*, „Polish Psychological Bulletin” 4.
- Bird F. B., Reimer W. (1984), *Participation Rates in New Religious and Parareligious Movements. W: Of Gods and Men: New Religious Movements in the West*, Macon.
- Bischofberger O. (1991), *Apokaliptische Ängste – Christliche Hoffnung*, Freiburg.
- Bock E. (1956), *Kindheit und Jugend Jesu*, Stuttgart.
- Böhringer S. (1990), *Astrologie, Kosmos und Schicksal*, Maillz.
- Bono J. (1981), *An integrated Psychological Assessment of Transcendental Meditation. W: The Science of Meditation*, New York.
- Borowik I., Babiński G. (red.) (1997), *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Kraków.
- Bouderlique M. (1990), *Sectes, les manipulation mentales*, Lyon.
- Bourdeulique M. (1990), *Sectes. Les manipulations mentales. Chronique Sociale*, Lyon.
- Bourre J.-P. (1979), *Les Sectes lucifériennes aujourd'hui*, Belfond.
- Bouyer L. (1977), *Kościół Boży*, Warszawa.
- Braconnier O. (1987), *Radiographie d'une secte au-dessus de tout soupçon* (Saint-Erme), Ed. du Cerf, Paris.
- Brockway A.R. (1987), *New Religious Movements and the Churches*, Geneva.
- Bromley D.G., Breschel E.F. (1992), *General Population and Institutional Elite Support for Social Control of New Religious Movements: Evidence from National Survey Data*, „Behavioral Sciences and the Law” 10.
- Brown R. (1970), *Rewolucja ekumeniczna*, Warszawa.
- Bruckner A. (1962), *Różnowiercy polscy*, Warszawa.

- Bürkle H. (1986), *Die neuen Religionen als Thema der Theologie*, „Stimmen der Zeit” h. 5.
- Bürkle H. (1988), *Zur Unterscheidung der Geister: Selbstrettung des Menschen oder Erlösung durch Gott?* W: New Age. Kritische Anfragen an eine verlockene Bewegung, Düsseldorf.
- Bürkle H. (1995), *Die Pluralität der Religionen und die Sendung der Kirche*, „Verbum SVD” 36, f.3.
- Burrell M.C. (1988), *Wyzwanie kultów*. W: *Nie wszyscy są jednego ducha*, Warszawa.
- Burska J., Doktor T., Orłowski S., Skrzyński W. (1987), *Zmiany niektórych cech osobowości pod wpływem oddziaływań opartych na metodach orientalnych u osób uzależnionych od alkoholu*, „Problemy Alkoholizmu” nr 2.
- Butterworth J. (1994), *Sekty i nowe religie*, Warszawa.
- Campbell C. (1972), *Cult, cultic milieu and secularisation*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain”.
- Campbell E., Brennan J. H. (1990), *The Aquarian Guide to the New Age*, London.
- Capra F. (1995), *Należec do wszechświata*, Kraków.
- Cartier J.-P. (1983), *Nous avons rencontré les prophètes d'aujourd'hui*. Denoël, Paris.
- Cellura D. (1993), *Les cultes de l'enfer – Satan, parmi nous*. Spengler, Paris.
- Cereti G. (1983), *I Nouvi movimenti religiosi, le sette e i nuovi culti*, Roma.
- Chastenet P. (1983), *Prophéties pour la fin des temps*. Denoël, Paris.
- Choquette D. (1985), *New Religious Movements in the United States and Canada: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Westport-Londyn.
- Chrześcijaństwo a kultura polska* (1988), Lublin.
- Chrześcijaństwo wśród religii* (1990), Warszawa.
- Cialdini R., (1984), *Wywieranie wpływu na ludzi*, Gdańsk.
- Collectif. L'Europe des sociétés secrètes* (1980), Sélection du Reader's Digest.
- Congar Y. (1971), *Die Lehre von der Kirche*, Bd. 1-4, Freiburg.
- Congar Y. (1980), *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa.
- Cornuault F. (1979), *La France des sectes*, Tchou.
- Corsetti J.-P. (1992), *Histoire de l'esoterisme et des sciences occultes*, Paris.

- Cotta J. Martin P. (1992), *Dans le secret des sectes*, Paris.
- Counon M. (1953), *Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui*, Plon, Paris.
- Darcondo J. (1988), *Voyage au centre de la Secte (Scientologie)*, Trident, Paris.
- Dawson Ch. (1958), *Religia i kultura*, Warszawa.
- Dawson Ch. (1987), *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa.
- Dąbrowski E. (1957), *Religie świata*, Warszawa.
- Doktór T. (1980), *Postawy magiczne a niektóre kryteria zdrowia psychicznego*, „Zdrowie Psychiczne” nr 1.
- Doktór T. (1991), *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*, Kraków.
- Doktór T. (1999), *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce*, Warszawa.
- Doktór T. (1999), *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa.
- Doktór T. (2000), *Klasyfikacja i typologia organizacji religijnych*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4.
- Doktór T., Kosela K. (red.) (1984), *Ruchy z pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, t. 1. Warszawa.
- Doktór T., *Postawy wobec nowych ruchów religijnych – komunikat z badań*, „Przegląd Religioznawczy” (w druku).
- Domagała H., Grzymała-Moszczyńska H. (1979), *Postawy wobec religii a niektóre sposoby i warunki społecznego funkcjonowania młodzieży*, „Studia Religioznawcze” nr 4.
- Drozdowicz J. (1999), *Obraz sekt i nowych ruchów religijnych na łamach tygodnika „Polityka”*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7.
- Drozdowicz Z. (1998), *Kościół, wyznania i sekty religijne w Europie*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 2.
- Drozdowicz Z. (1999), *Auf der Suche nach neuen Formen der Gemeinschaft. Neue religiöse Bewegungen in Ost-Mitteleuropa*. W: Verwestlichung Europas, Wien - Poznań
- Drozdowicz Z. (1999), *Dlaczego pojawiają się sekty?* „Zeszyty Filozoficzne” nr 7.
- Drozdowicz Z. (1999), *Nowe ruchy religijne w nowożytnej Europie*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3.
- Drozdowicz Z. (2000), *Czyciele naukowej fikcji. Przypadek manipulacji intelektualnej*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 8.
- Drozdowicz Z. (2000), *Les nouveaux mouvements religieux à la defense de la paix*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 8.

- Drozdowicz Z. (2000), *Religia i religijność Europy*. W: *Nowe ruchy religijne. Wybrane zagadnienia*, Warszawa - Tyczyn.
- Drozdowicz Z. (2000), *Sekty: izolacjonizm czy zaangażowanie społeczne?* „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4.
- Drozdowicz Z. (2000), *Wielość religijna – wzbogacenie czy zagrożenie społeczeństwa monokulturowego? Przypadek Francji*. W: *Przewyciężanie barier w integrującej się Europie*, Poznań.
- Drozdowicz Z. (w druku), *Kultowe ruchy*. W: *Encyklopedia Britannica. Edycja Polska*, Poznań.
- Drury N. (1995), *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*, Poznań.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa.
- Dyson A. (1988), *Sects and New Religious Movements*, Manchester.
- Eggenberger O. (1986), *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen*, Zürich.
- Eisinga R., Felling A., Peters J. (1990), *Religious Belief, Church Involvement, and Ethnocentrism in the Netherlands*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 29, 1, Mar.
- Eister A. W. (1972), *An outline of the structural theory of cults*, „Journal for the Scientific Study of Religion” nr 11.
- Eliade. M. (1992), *Okultyzm a świat współczesny*. W: *Okultyzm, Czary, mody kulturalne. Eseje*. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków.
- Faligot R., Kauffer R. (1995), *Le marché du diable*, Fayard, Paris.
- Farkas V. (1994), *Skryté skutečnosti*, Praha.
- Faubert S. (1993), *Une secte au cœur de la République (Scientologie)*, Calmann-Lévy, Paris.
- Ferguson M. (1987), *The Aquarian Conspiracy*, Los Angeles.
- Ferguson M. (1988), *Les enfants du Verseau, pour un nouveau paradigme*, Calmann-Lévy, Paris.
- Fillaire B. (1993), *Le grand décervelage*, Plon, Paris.
- Fillaire B. (1999), *Sekty*, Katowice.
- Franczak K., Doktor T. *Niektóre korelaty religijności personalnej i apersonalnej*. W: *Psychologiczne uwarunkowania postaw wobec religii*, Warszawa (w druku).
- Franz R. (1984), *Crisis of Conscience*, Atlanta.
- Fromm E. (1996), *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa.
- Garin E. (1997), *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, Warszawa.
- Gentili, A. (1997), *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*. Tłumaczyła Anna Wiczorek, Kraków.

- Gest A. (1995), *Les sectes en France*, Paris.
- Geyraud P. (1937), *Les Petites Églises de Paris*, Émile-Paul, Paris.
- Gibon Y. (1979), *Des sectes à notre porte*, Paris.
- Giewartowski T. (1939), *Kościół ewangelicki w Polsce*, Poznań.
- Glaser H. (1966), *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa.
- Glock C.Y., Bellah R.N. (1976), *The New Religious Consciousness*, UCP, Berkeley.
- Glock C.Y., Stark R. (1965), *Religion and Society in Tension*, Chicago.
- Goddijn W. (1962), *Soziologische Betrachtung über Gruppendifferenzierungen innerhalb des Christentums. W: Probleme der Religionssoziologie*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, Sonderheft Nr 6/62.
- Gordon M.-C. (1981), *Devenir adulte dans deux sectes contemporaines*, Mémoire IUT (Département Carrières Sociales), Tours.
- Gorsuch R. L., Aleshire, D. (1974), *Christian Faith and Ethnic Prejudice: A Review and Interpretation of Research*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 13, 3, Sep.
- Grzymała-Moszczyńska H. (1991), *Psychologia religii*, Kraków.
- Guénon R. (1946), *Aperçu sur l'initiation*, Éditions Traditionnelles.
- Haack A. i F (1990), *Jugendspiritismus und – Satanismus*, München.
- Haack F.W. (1979), *Jugend Religionen*. Pfeiffer, Munich.
- Haack F.W. (1987), *Satan – Teufel – Luzifer*, München.
- Haack F.W. (1993), *Europas neue Religion. Sekten-Gurus-Satanskult*, Freiburg.
- Hahn E. (1993), *Kirche und Sekte: Dogmatische Definition und Differenzierung*, „Kerygma und Dogma” 39.
- Hassan S. (1997), *Psychomanipulacja w sektach*, Łódź.
- Hauth R. (1979), *Die nach der Seele greifen. Psychokult und Jugendsekten*, Gütersloh.
- Hayat El Mountacir (2000), *Dzieci w sektach*, Kraków.
- Heiler F. (1961), *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart.
- Hemminger H. (1995), *Was ist eine Sekte?* Mainz-Stuttgart.
- Hoffman A. (1979), *How LSD Originated*, „Journal of Psychoactive Drugs” vol. 11 (1-2), Jan-Jun.
- Hoge D.R., Jackson C.W. (1973), *Religiosity and Prejudice in Northern and Southern Churches*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 12, 2, Jun.
- Holl A. (1997), *Heretycy. Panorama dziejów myśli kacerskiej i ruchu dysydenckiego w chrześcijaństwie*, Gdynia

- Horkel W. (1987), *Spiritismus- Geheimnisse des Jenseits*, Stuttgart.
- Hovda R. (1990), *Church or Sect? – Tensions Within*, „Worship” nr 64.
- Hull R.F.C. (1977) (red.), *C. G. Jung. Psychology and the Occult*. Bollingen Series XX, Princeton.
- Hummel R. (1987), *Gurus in Ost und West*, Gutersloh.
- Hunt D., McMahon T. A. (1994), *Zwiedzione chrześcijaństwo*, Wrocław.
- Hunt, D., McMahon, T A. (1996), *Ameryka. Nowy uczeń czarnoksiężnika* (wydanie 11), Przełożyła Aleksandra Czwojdrak. Warszawa.
- Hutin S. (1971), *Gouvernants invisibles et sociétés secrètes*, Paris.
- Hütten K. (1982), *Seher-Grübler-Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen*, Stuttgart 1982.
- Ibek M. (1996), *Obraz sekt w prasie katolickiej na podstawie wybranych tytułów z lat 1989-1994*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 14.
- James M.-F. (1985), *Les Précurseurs de l'Ère du Verseau*, Montréal.
- Janzen W. (1987), *Okkultismus*, Mainz.
- Jawłowska A. (1975), *Drogi kontrkultury*, Warszawa.
- Jobert A. (1994), *Od Lutra do Mohyły*, Warszawa.
- Jocz A. (2000), *Nowe ruchy religijne jako efekt otwartości kulturowej społeczeństw zachodnich. W: Przewycięzanie barier w integrującej się Europie*, Poznań.
- Jung C.G. (1970), *Psychologia a religia. Wybór pism*, Warszawa.
- Jung C.G. (1991/1902), *O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*. Przełożyła Elżbieta Sadowska, Warszawa.
- Kaihla P., Laver R. (1993), *Savage Massiah*, Toronto.
- Kaplan D., Marssall A. (1996), *Aum, le culte de la fin du monde*, Albin Michel, Paris.
- Kasper W. (1983), *Einführung in den Glauben*, Mainz.
- Kehrer G. (1996), *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków.
- Keller J., Kotański W., Tyloch W., Kupis B. (red.) (1986), *Zarys dziejów religii*, Warszawa.
- Kind H. (1989), *Rapport sur la scientologie*. Berne.
- King F. (1972), *Magie rituelle et sociétés secrètes*, Denoël.
- Kirchschlager W. (1990), *Die Anfänge der Kirche*, Graz.
- Klein A. (1992), *Die Sekten – eine Herausforderung an die Kirchen*. W: „Veritati et Caritati”, Opole.
- Klöcker M., Tworuschka U. (1994), *Religionen in Deutschland*, München.
- Kłoczowski J. (1986), *Kościół katolicki w świecie i w Polsce*, Katowice.
- Kłoczowski J. (1990), *Chrześcijaństwo i historia*, Kraków.

- Kłoczowski J., Müllerowa L., Skarbek J. (1986), *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków.
- Koch K.E. (1982), *Seelsorge und Okkultismus. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung der Inneren Medizin, Psychiatrie, Psychologie, Tiefenpsychologie, Religionspsychologie, Parapsychologie, Theologie*, Basel.
- Kofta M., Sędek G. (1999), *Stereotypy duszy grupowej a postawy wobec obcych: wyniki badań sondażowych*. W: *Psychologia rozumienia zjawisk społecznych*, Warszawa.
- Kołakowski L. (1997), *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa.
- Koneczny F. (1995), *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin.
- Koralewicz J. (1987) *Autorytaryzm, lęk, konformizm. Analiza społeczeństwa polskiego końca lat siedemdziesiątych*. Wrocław.
- Kosińska E., Gajewski M. (2000), *Sekty – religijny supermarket*. Krótki poradnik psychologiczny, Kraków
- Kowalak W. (1995), *Nowe ruchy religijne i parareligijne*, „Nurt SVD” nr 2.
- Kowalski J. (1995), *Reinkarnacja a zmartwychwstanie*. W: *Reinkarnacja. Fakt czy urojenie?*, Kraków.
- Kowalski J.W. (1987), *Świat mnichów i zakonów*, Warszawa.
- Krasowski K. (1988), *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej*, Warszawa.
- Kruszewski K.B. (1991), *Bestia druga. Religia i autorytaryzm*. W: *Religia a obcość*, Kraków.
- Kubiak A. (1996), *Ciało w nowych ruchach religijnych*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 14.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. I-IV, Lublin 1973-1978.
- Langel H. (1994), *Destruktive Kulte und Sekten*, München.
- Laple A. (1991), *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, Warszawa.
- Lawrence J.G. (1993), *Today's destructive cults and movements*, Huntington.
- Lecler J. (1964), *Historia tolerancji w wieku reformacji*, Warszawa.
- Leger D., Hervieu B. (1983), *Des communautés pour les temps difficiles*. Le Centurion, Paris.
- Les veilleurs de l'Apocalypse* (1996), Claire Vigne Editrice, Paris.
- Lofland J. (1979), *Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselytization and Maintenance of Faith*, New York.
- Lovsky F. (1991), *The Churches and the Sects*, „One in Christ” 27 nr 3.
- Luneau A., Bobichon M. (1980), *Kościół Ludem Bożym*, Warszawa.
- MacDowell J., Stewart D. (1994), *Oszukani*, Lublin.
- MacLain?MacLaine S. (1991), *Na krawędzi*, Warszawa.

- MacLaughin C., Davidson G. (1985), *Les bâtisseurs de l'aube. Le souffle d'or*, Paris.
- Madre Ph., Sanchez F. (1993), *Astrologia a życie chrześcijańskie*, Kraków.
- Magnis von F. (1992), *Heimholungswerk Universelles Leben*, Würzburg.
- Mahlherbe M. (1995), *Religie ludzkości*, Kraków.
- Marciniak M. (1992), *Rebirthing – postacie, terminy i pojęcia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 1, 5.
- Marczewska-Rytko M. (1997), *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin.
- Marhic R. (1995), *Enquête sur les extrémistes de l' occulte*. Horizon Chimérique, Paris.
- Mariański J. (1983), *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa.
- Martin W. (1985), *The Kingdom of the Cults*, Minneapolis.
- Mauthner F. (1963), *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Hildesheim.
- Mayer J.F. (1985), *Sectes nouvelles. Un regard neuf*, Ed. Du Cerf, Paris.
- Mayer J.F. (1987), *Les sectes*, Paris.
- Mayer J.F. (1989), *Les sectes et vous*, Fribourg.
- Mayer J.F. (1993), *Sectes Nouvelles, un regard neuf*, Paris.
- Mayer J.F. (1990), *Confession d'un chasseur de sectes*, Ed. du Cerf, Paris.
- Meinhold P. (1986), *Die Religionen der Gegenwart*, Freiburg.
- Melton G.J. (1998), *The Emergence of New Religions in Eastern Europe after since 1989*. W: *New Religions and New Religiosity*, Aarhus.
- Mercier J. (1986), *Dwadzieścia wieków historii Watykanu*, Warszawa.
- Mikołajko A. (1992), *Polski satanizm młodzieżowy*, „Przegląd Religioznawczy” nr 1(163).
- Milgram S. (1990), *Soumission à l'autorité*, Calmann-Lévy, Paris.
- Miller R. (1993), *Ron Hubbard, le gourou démasqué (Scientologie)*, Plon, Paris.
- Mischo. J. (1991), *Okkultismus bei Jugendlichen*, Mainz.
- Moreno. A. (1973), *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa.
- Morin J.P. (1982), *Sectarus, Eboli*, Paris.
- Morin J.P. (1982), *Sectarus, le violeur de conscience*, Nangis.
- Moser. F (1935), *Der Okkultismus. Tatsachen und Tatuschungen*, 2 Bde., Zürich.
- Mountacir H.E. (1994), *Les enfants des sectes*, Fayard, Paris.
- Nagy S. (1985), *Kościół na drogach jedności*, Wrocław.

- Nelson G. K. (1983), *Cults and new religions: Towards a sociology of religious creativity*, „Sociology and Social Research“ nr 5.
- Neusch M. (1980), *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris.
- New Religious Movements in Britain* (1983), „Social Compass“ XXX, 1.
- Nieuświadomiony Bóg* (1978), Warszawa.
- Nobel R. (1985), *Die Falschspieler Gottes*, Hamburg.
- Nowaczyk M. (1991), *Nowe ruchy religijne*, „Euhemer“ nr 4.
- Nowak A.J. (1995), *Satanizm*, Wrocław.
- Nowak M. (1999), *Globalna sieć informacyjna jako źródło materiału badawczego sekt, kultów i nowych ruchów religijnych*, „Zeszyty Filozoficzne“ nr 7.
- Nowak M. (2000), *Transformacja problematyki sekt, kultów i nowych ruchów religijnych w polskojęzycznych antologiach tekstów*, „Europa Wschodu i Zachodu“ nr 4.
- Nowakowski P.T. (1998), *Sposoby pozyskiwania nowych członków przez sekty*, Katowice.
- Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II* (1968), Warszawa.
- O'Donnell J.P. (1993), *Predicting tolerance of new religious movements: A multivariate analysis*, „Journal for the Scientific Study of Religion“ 4.
- Ohly R. (1980), *Religie Azji, Afryki, Ameryki, Australii i Oceanii*, Warszawa.
- Olszewski D. (1986), *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice.
- Paleczny T. (1997), *Kontestacja: formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Kraków.
- Paleczny T. (1998), *Sekty. W poszukiwaniu utraconego raju*, Kraków.
- Pasek Z. (1995), *Charakterystyka Kościołów i związków religijnych zarejestrowanych w Polsce w latach 1988-1995*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy“ nr 11.
- Pasquini X. (1993), *Les sectes: un mal profond de civilisation*, Paris.
- Paulien J. (1996), *Wyzwania współczesności*, Warszawa.
- Pawluczuk Wł. (1969), *Kościoły i sekty – próba typologii organizacji i grup wyznaniowych*, „Studia Socjologiczne“, nr 1(32).
- Pawluczuk Wł. (1993), *Religia a ideologie dzisiejszego świata*. W: *Religia i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, Kraków.
- Pawluczuk Wł. (1998), *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków.
- Petzoldt L. (Hg.) (1978), *Magie und Religion*, Darmstadt.
- Pfeifer J.E. (1992), *The psychological framing of cults: schematic representations and cult evaluations*, „Journal of Applied Social Psychology“ 22(7).

- Picard P. *Une secte dangereuse: la Scientologie*. Ed. Contrastes, Suisse.
- Piepke G.J. (1994), *Kulty afrobrazylijskie wyzwaniem dla monopolu Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej*. W: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*, Pieniężno, 26-28 listopada (1993), Referat Misyjny Seminarium Duchownego Księży Werbistów.
- Pierrard P. (1984), *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa.
- Polok W. (1990), *Bohaterowie wiary*, Warszawa.
- Polok W. (1993), *Miejsce Kościoła w świecie*, Warszawa.
- Prokop O., Wimmer. W. (1987), *Der moderne Okkultismus*, Stuttgart.
- Pudło K. (1993), *Karaimi polscy*, „Sprawy Narodowościowe – Seria Nowa”, t. 11, z. 1(2).
- Reimer H.D., (1986), *Stichwort „Sekten“*, Stuttgart.
- Reimer H.D., Eggenberger O. (1985), *Neben den Kirchen*, Konstanz.
- Reimer H.D., *Kirche – Freikirche – Sekte und? Eine Begriffliche Klärung*, „Materialdienst der EZW”, Sonderdruck nr 16.
- Reiterman T. (1982), *Jacobs John, The untold story of the Rev. Jim Jones and His People*.
- Ribadeau Dumas F. (1961), *Histoire de la magie*, Les Productions de Paris.
- Richtie J. (1994), *Tojemniczy świat sekt i kultów*, Warszawa.
- Rinnggven H., Ström A.V. (1975), *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa.
- Roncaglia F. (1995), *Mandarom: Une victime témoigne*. TF 1 Éditions, Paris.
- Ross J.C., Langone M.D. (1998), *Cults: What Parents Should Know*, New York.
- Rowiński G., Purzycka M. (1998), *Inne niebo czy w sieci szalonego proroka*, Warszawa.
- Satya Sai Baba (1995), *Nauka Issy. Dyskursy o nauce Jezusa Chrystusa*, Warszawa.
- Schmidtchen G. (1987), *Sekten und Psychokultur*, Freiburg.
- Schnackenburg R. (1966), *Die Kirche im Neuen Testament*, Leipzig.
- Schulze-Berndt H., Viertelhaus W., Weidinger N. (1986), *Neue religiöse Bewegungen innerhalb und ausserhalb der Kirchen*, München.
- Shamabaugh B.M.H. (1908), *Amono. The Community of the True Inspiration*, Iowa City.

- Shinert G., Ford E.E. (1958), *The Relationship of Ethnocentric Attitudes to Intensity of Religious Practice*, „Journal of Educational Sociology” 32.
- Siemaszko A. (1993), *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiantycznych*, Warszawa.
- Simon M. (1979), *Cywilizacja wczesnochrześcijańska*, Warszawa.
- Skowronek A. (1994), *Problem fundamentalizmu w katolickiej teologii systematycznej dzisiaj*, „Ateneum Kapłańskie” 112 nr 511.
- Sobas I. (1996), *Sekty - Charakterystyka*. „List”, nr 2, Kraków.
- Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, missionierende Religionen des Ostens, Neureligionen* (1985), Gütersloh.
- Spangler D. (1985), *Emergence. Quand grandissent les enfants du Verseau*, Le Souffle d'Or, Paris.
- Springer S., *Sekty jako próba destabilizacji społeczeństwa – w świetle międzynarodowych dokumentów państwowych i kościelnych*. W: *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora (w druku).
- Stachowski Z. (red.) (2000), *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*, Warszawa – Tyczyn.
- Stamm H. (1984), *Sekten*, Zürich.
- Stark R., Bainbridge W.S. (1979), *Of Churches, Sect and Cults. Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*, „Journal for the Scientific Study of Religion” nr 18.
- Stark R., Bainbridge W.S. (1986), *The Future of Religion*. Berkeley.
- Stefańczak J. (1994), *Kiedy koniec świata?*, Koszalin.
- Steffon J.J. (1994), *Satanizm jako ucieczka w absurd*, Kraków.
- Sudbrack J. (1987), *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen*, Mainz.
- Sudbrack J. (1988), *Mystik, Selbsterfahrung-Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz.
- Szafrński A. (1996), *Zagadnienia religii i magii w Afryce w świetle badań E.E. Evans-Pritcharda i G. Lienhardta – stosowane modele, ich funkcje i znaczenie*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 15.
- Szenderowski L. (1982), *Ewangeliczni chrześcijanie*, Warszawa.
- Szeruda J. (1925), *Zarys dziejów teologii ewangelickiej w Polsce*, Kraków.
- Sztumski J. (1994), *Sekty w świetle socjologii*. W: *Sekty. Studium socjologicznon-historyczne*, Kielce.
- Sztumski J. (red.) (1993), *Sekty*, Kielce.

- Śledziński W. (1997), *Lekarz psychiatra wobec zagadnień związanych z oddziaływaniem sekt*. W: *Sekty, sekty...*, Kielce.
- Taifel H. (red.) (1982), *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge.
- Taylor J. (1990), *Nauka a zjawiska nadnaturalne*, Warszawa.
- Tazbir J. (1973), *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa.
- The Journal of Henry David Thoreau* (1962), ed. F.L. Allen i B. Torrey, New York.
- The New Religious Movements as Social Indicators* (1982), W: *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, New York.
- The Satanism Scare* (1991), ed. J. Richardson, New York.
- Thils G. (1975), *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa.
- Thomas J. (1983), *The Alternative America*, Cambridge, Massachusetts.
- Tokarczyk A. (1971), *Trzydzieści wyznań*, Warszawa.
- Tokarski S. (1993), *Wędrowka bogów. Religie pozaeuropejskie w konfrontacjach kulturowych*, Warszawa.
- Tokarski S. (1996), *Orient i subkultury*, Warszawa.
- Tokatlian C. (1985), *Esclaves du XXe siècle: les enfants dans les sectes*, Paris.
- Torrey E.F. (1981), *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa.
- Troeltsch E. (1983), *Kościół a sekta*. W: *Socjologia religii. Wybór tekstów* opr. F. Adamski. Kraków.
- Troeltsch E. (1912), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen.
- Truzzi M. (1974), *Definitions and dimensions of occult: Towards a sociological perspective*. W: *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric and the Occult*, New York.
- Ułasiuk F. (1993), *Nieformalne ruchy religijne*, Warszawa.
- Urban K. (1994), *Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991 (zarys statystyczny)*, Kraków.
- Urban K. (1998), *Z problematyki legalizacji nowych związków religijnych w Polsce w latach 1977-1997*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 22/23.
- Uwaga! Sekty!* (1998) (red. K. Klauza), Częstochowa.
- Vernette J. (1987), *Occultisme, Magie, Envoûtements*. Salvator, Mulhouse.
- Vernette J. (1990), *Le Nouvel Âge*. Téqui, Paris.
- Vernette J. (1995), *La reincarnation*, Paris.

- Vernette J. (1998), *New Age. U progu ery Wodnika*. Przekład Janina Dembska. Warszawa.
- Vernette J. (1998), *Sekty*, Warszawa. Wydanie oryginalne: Varnette J. (1990), *Les Sectes*, Paris.
- Vernette J., Girault R. (1979), *Croire en dialogue*, Droguet et Ardant, Limoges.
- Wagner H. (1977), *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, Paderborn.
- Wallis R. (1976), *The Road to Total Freedom: a Sociological Analysis of Scientology*, New York.
- Wallis R. (1984), *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London.
- Walsh R.N., Vaughan F. (ed.) (1980), *Beyond Ego. Transpersonal Dimensions in Psychology*, Los Angeles.
- Weber M. (1984), *Szkice z socjologii religii*, Warszawa.
- Weber M. (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin.
- Weber R. (1975), *The Reluctant Tradition: Esoteric Philosophy East and West*, „Main Currents in Modern Thought” 31, March-April.
- Weber R. (1981), *The Physicist and the Mystic – Is a Dialogue between them Possible?* „ReVision Journal” Spring.
- Weber R. (1990), *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, Warszawa.
- Weis Ch. (1986), *Begnadet, besessen oder was sonst? Okkultismus und christlicher Glaube*, Salzburg.
- Wenisch B. (1988), *Satanismus*, Mainz.
- White E. (1960), *Ewangelizacja*, Warszawa.
- White E. (1982), *From Hero to Forever*, Mountain View.
- White E. (1987), *Final War*, Phoenix.
- Wiara katolicka w dialogu* (1970), Warszawa.
- Wichmann (1990), *Die Renaissance der Esoterik, Eine kritische Orientierung*, Stuttgart.
- Wilber K. (1983), *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*, New York.
- Wilber K. (1996), *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, Poznań.
- Wilson B.R (1970), *Les sectes religieuses*. Hachette, Paris.
- Wilson B.R. (1961), *An Analysis of Sect Development*, „American Sociological Review” nr 24.
- Wilson B.R. (1961), *Sects and Society. A Sociological Study of three Religious Groups in Britain*, London.

- Wilson B.R. (1998), *Typologia sekt. Ujęcie dynamiczne i porównawcze*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków.
- Wilson B.R. (red.) (1981), *The Social Impact of New Religious Movements*, New York.
- Wilson C. (1988), *Religion and the Rebel*, London.
- Włodarski S., Tarowski W. (1968), *Kościół chrześcijański*, Warszawa.
- Woodard D. (1972), *Nasi bracia oddzieleni*, Warszawa.
- Wooden K. (1981), *The Children of Jonestown*, New York.
- Woodrow A. (1977), *Les Nouvelles sectes*, le Seuil, Paris.
- Woodrow A. (1977), *Les Nouvelles Sectes*, Paris.
- Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty: na przykładzie Ameryki Łacińskiej* (1995), opr. Santagada O.D., Bravo E.P., Diaz de Leon J., Bueno O.V., Mufioz H.R., Kloppenburg B., Capanna P., Warszawa.
- Wucherer-Huldenfeld A.K., Figl J., Muhlberger S. (1979), *Weltphänomen Atheismus*, Wien.
- Yinger M.J. (1983), *Socjologiczna teoria religii*. W: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, opr. F. Adamski, Kraków. Wydanie oryginalne: *A Sociological Theory of Religion*. W: M.J. Yinger (1957), *Religion, Society and the Individual*, New York.
- Zahlner F. (1988), *Paraphanomen und christlicher Glaube*, Innsbruck.
- Zwoliński A. (1995), *W kołowym istnieniu*, Kraków.
- Zwoliński A. (1995), *Wiara w reinkarnację dawniej i dziś*. W: *Reinkarnacja. Fakt czy urojenie?*, Kraków.
- Zwoliński A. (1996), *Anatomia sekty*, Kraków.
- Zwoliński A. (1998), *Drogami sekt*, Kraków.

1.2. Literatura przedstawiająca problem z katolickiego punktu widzenia

- Abgrall J.M. (1996), *La mécanique des sectes*. Payot, Paris.
- Aleksiewicz T. OP (1998), *Wiara w pigułce, czyli sekty*, Poznań.
- Arinze F. (1991), *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, „L'Osservatore Romano” nr 7, 12.
- Arnaud M.B. (1980), *Amour, degré zéro (AAO)*, Laffont, Paris.
- Baer R.N. (1996), *W matni New Age*, Kraków 1996.

- Baeyer-Katte W. (1988), *Czy kultury destruktywne mogą szerzyć religijność?*, „Communio” nr 4.
- Baffoy T., Delestre A., Sauzet J. P. (1996), *Les naufragés de l'esprit*, Seuil, Paris.
- Bagieński E. OCD (1997), *Świadkowie Jehowy. Pochodzenie – historia – wierzenia*, Kraków.
- Bartnik Cz. (1982), *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław.
- Bednarz M. (1989), *Przyczyny powstawania sekt*, Currenada (Tarnów), 4-6.
- Beresch K. (1984), *Katholische Kirche und Freimaurerei*, Wien.
- Boadelle D. (1994), *Toksyczni terapeuci. Przemoc religijna i sekty*, Warszawa.
- Boice J.M. (1981), *Le Dieu Souverain*, Sant-Légier.
- Christiani L. (1995), *Znaki obecności szatana we współczesnym świecie*, Gdańsk.
- Cobb J.B. (1988), *Buddhisme-Christianisme*, Genève.
- Dagon G. (1991), *Parlons sectes!*, Yerres.
- Danielson L. (1995), *Droga donikąd. Hare Kriszna*, Kraków.
- Dec I. (red.) (1994), *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, Wrocław.
- Descuvement P. (1992), *Dlaczego sekty cieszą się tak wielkim powodzeniem?*, Kraków.
- Dobroczyński B. (1991), *Proteuszowe oblicze Wodnika. Co to jest „New Age”?*, „Znak” nr 435 (7).
- Dobroczyński B. (1992), *Psychologia Ery Wodnika. Mistyka instant według Stanisława Grota*, „Znak” nr 447 (8).
- Dobroczyński B. (1995), *Protokoły mędrców Nowej Ery. O „chrześcijańskiej” krytyce światopoglądu Wodnika*, „Znak” nr 477 (2).
- Dobroczyński B. (1997), *New Age*, Kraków.
- Dobrzanowski S. (1994), *New Age zagrożeniem i wyzwaniem dla chrześcijan*. W: *New Age – pseudoreligia*, Kraków.
- Domagała Z. (1976), *Czy nauka świadków Jehowy jest zgodna z Biblią?* Warszawa.
- Domański J. (1991), *By stawić czoło sektom*, „Effatha” nr 2, 3-6.
- Duchesne J. (1991), *Kościół sekt?* „Communio” nr 3.
- Dzieża W., Posacki A., Pyszka S. (1998), *Katolik wobec sekt*, Kraków.
- Elwood R. (1999), *Sataniści*, Warszawa.
- Fels G. (1997), *Dwa oblicza Hare Kriszna*, Niepokalanów.
- Fouchereau B. (1996), *La Mafia des sectes*, Fillipachi, Paris.

- Groenveld J. (1996), *Identyfikacja sekty (CULT)*, „Sekty“ nr 1, Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach w Polsce, Kraków.
- Ikor R. (1983), *La tête du poisson: les sectes, un mal de civilisation*. Albin Michel, Paris.
- Keler K., SVD (1994), *Eklezjalna analiza przyczyn rozwoju sekt na Filipinach*. W: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*, Pieniężno.
- Kowalak W. (1994), *Przyczyny powstania sekt i ruchów religijnych*. W: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Pieniężno*.
- Krucina J. (1990), *Ruchy religijne i sekty – wyzwanie dla Kościoła*, „Colloquium Salutis” nr 20.
- Kuśmierz S., SVD, (1994), *Transformacja świadomości lub utopia w nowym wydaniu "New Age" a chrześcijaństwo*. W: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*, Pieniężno.
- Lecerf Y. (1975), *Les Marchands de Dieu. Complexe*, Bruxelles.
- Les Religions nouvelles de Paris* (1937), Émile-Paul, Paris.
- Łuczyńska J. (1999), *Manipulacja w sektach*. W: *ABC o sektach*, Kraków.
- Majka J. (1986), *Katolicka nauka społeczna*, Rzym.
- Majka W. (1975), *Czy tak uczy Pismo święte*, Warszawa.
- Matrisciana C. (1997), *Bogowie New Age*, Warszawa.
- Merton. T. (1988), *Drogowskazy. Fałszywa mistyka, mistycyzm*, Wrocław.
- Morawski D. (1992), *Pomost na Wschód. Obserwacje i refleksje watykanisty*, Warszawa.
- Müller D. (1986), *Reincarnation et Foi chretienne*, Genève.
- Myszor W. (1986), *Chrzest jako milczenie*, „Collectanea Theologica” 56, f. 1.
- Napiórkowski S.C. (1972), *Historia ruchu ekumenicznego*, Lublin.
- Nowak W. (1990), *Współczesne ruchy religijne poza Kościołem w obliczu 2000-lecia narodzin Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” nr 489/490.
- Nowak W. (1995), *Sekty w Polsce a młodzież*, Olsztyn.
- Pacwa M. (1997), *Katolicy wobec New Age*, Kraków.
- Pawłowicz Z. (1986), *Człowiek a religia*, Gdańsk.
- Pawłowicz Z. (1991), *Człowiek a Świadkowie Jehowy*, Gdańsk.
- Pawłowicz Z. (1995), *Kościół w Polsce wobec zjawiska sekt*. W: *Duchowość bezdroży*, Lublin.
- Pawłowicz Z. (1996), *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk.

- Posacki A. (1996), *Sekty biblijne*, „List“, wydanie pt. *Sekty w Polsce*, Rok XII, nr 2, (136), Kraków.
- Posacki A. (1997), *Sekty, nowe ruchy religijne, psychokulty - geneza, definicja, typologia*. W: *Sekty, sekty...*, Kielce.
- Posacki, A. (1998), *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków.
- Pyszka S. (1994), *Kościół katolicki a sekty*, Kraków.
- Ranc P. (1985), *La Rose-Croix, mythe ou réalité*, Saint-Légier.
- Ranc P. (1993), *Une secte dangereuse: la scientologie*, Saint-Légier
- Reich W. (1995), *Mordercy Chrystusa*, Warszawa.
- Rouvillois, S. (1996), *New Age. Kultura i filozofia*. Tłumaczenie Krzysztof Madej SJ i Krzysztof Skorulski SJ. Kraków
- Rusecki M. (1994), *Kościół wobec nowych ruchów religijnych i sekt*. W: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*, Pieniężno.
- Sakowicz E. (1994), *Sekty – wyzwaniem do dialogu?* W: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*, Pieniężno.
- Seguy J. (1956), *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*. Beauchesne, Paris.
- Sekty albo nowe ruchy religijne Wyzwanie duszpasterskie* (1986), „L'Osservatore Romano“, wyd. polskie nr 5/79.
- Siemieniowski A. (1993), *Czy gwiazdy zwiastują Nową Ery?* W: *Złudzenia Nowej Ery*, Oleśnica.
- Skowronek A. (1984), *Światła ekumenii*, Warszawa.
- Skowronek A. (1988), *Odkrywanie jedności*, Warszawa.
- Skowronek A. (1991), *Nasi bracia w sektach – konstruktywne wyzwanie dla Kościoła*, „Przegląd Powszechny” nr 12.
- Staniek E. (1985), *Doświadczenia Kościoła w spotkaniu z gnozą*. W: *New Age – pseudoreligia*, Kraków.
- Szuper V. (1996), *Jak działają sekty i dlaczego są groźne*, Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach w Polsce, tekst powielany, Kraków.
- Śliwka E., SVD (1994), *Słowo wprowadzające*. W: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*, Pieniężno.
- Tomko J. (1991), *Głoszenie Chrystusa jako jedyne Zbawiciela wobec wyznania sekt*, „L'Osservatore Romano” nr 7, 10.
- White J. (1979), *Vivre avec sa conscience*, Strasbourg.

- Witaszek G. (1998), *Chrześcijananie w obliczu fenomenu sekt*, „Homo Dei” nr 3.
- Wittek G. (1992), *Chrystus ujawnia: Państwo Demonów, jego poplecznicy i jego ofiary*, Würzburg.
- Związki wyznaniowe (1995), „Sekty“, Biuletyn Dominikańskiego Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach, nr 2 (listopad), rok 1.
- Zwoliński A. (1996), *Anatomia sekty*, Kraków.
- Życiński J. (1985), *Neo-gnoza jako nowa próba filozofii naukowej*, „Znak” nr 5.

1.3. Encyklopedie, leksykony, słowniki, poradniki

- Alleau R., *Les Sociétés secrètes*, Encyclopédie Planète, Paris.
- Bannach K., Rommel K. (1991), *Religiöse Strömungen unserer Zeit*, Stuttgart.
- Barret D.B. (1982), *World Christian Encyclopedia. A Comparative survey of Churches and Religions in the Modern World*, Oxford.
- Barrucand P. (1978), *Les Sociétés secrètes*, Pierre Horay, Paris.
- Blood L.O. (1984), *Comprehensive Bibliography on the Cult Phenomenon*, Weston.
- Bulles – *Bulletin de Liaison pour l'Étude des Sectes* (trimestriel), UNADFI, Paris.
- C.C.M.M. – *Sectes* (1991), Centre Roger Ikor, Paris.
- Cereti G. (1983), *I Nuovi movimenti religiosi, le sette e i nuovi culti*, Roma.
- Charivari. *Sectes et sociétés secrètes en France aujourd'hui*, Revue n° 23, juin 1976.
- Crim K. (1981), *Abingdon Dictionary of Living Religions*, Abingdon.
- Daraul A. (1970), *Les Sociétés secrètes*, Éditions Planète, Paris.
- Doktor T. (1991), *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce*. „Euhemer – Przegląd Religioznawczy“, nr 4.
- Eggenberger O. (1983), *Die Kirchen, Sondergruppen und religiöse Vereinigungen. Ein Handbuch*, Zurich.
- Encyklopedia Katolicka*, t. I-V, Lublin 1973-1989.
- Encyklopedia Nowej Ery* (1996), opr. Bockenheimer W., Bednarek S., Jastrzębski S., Warszawa.
- Evangelisches Kirchenlexikon* (1961), 3 Bde., Göttingen.

- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 Bde., Stuttgart 1980-1983.
- France-Soir, Collection Documents, Les Sectes*, 2E trimestre (1976),
- Gordon Melton J. (1986), *Encyclopedic Handbook of Cults in America*. Garland, New York.
- Gründler J. (1961), *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten*, t. I-II, Wien.
- Guide des religions* (1981), Dauphin.
- Handbuch der Religionsgeschichte* (1972), 3 Bde., Göttingen.
- Handbuch Religiöse Gemeinschaften* (1979), Gütersloh.
- Handbuch theologischer Grundbegriffe* (1962), 2 Bde., München.
- Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen* (1989), Freiburg.
- Herders Theologisches Taschenlexikon* (1972), 8 Bde., Freiburg.
- Heron-Lepper J. (1936), *Les Sociétés secrètes de l'Antiquité à nos jours*, Payot, Paris.
- Herve M. (1993), *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice.
- Hutten K. (1984), *Seher, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen*. Quell, Stuttgart.
- Katholisches Soziallexikon* (1980), Innsbruck.
- Kozłowski J., Langner J., Zagajewski T. (1989), *Atlas wyznań w Polsce*, Kraków.
- Kulte, Sekten, Religionen* (1994), Augsburg.
- Le Phénomène des sectes au xxe siècle* (1959), Fayard, Paris.
- Leon-Dufour X. (1986), *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań.
- Les Sociétés secrètes de Paris* (1938), Émile-Paul, Paris.
- Lexikon der christlichen Moral* (1976), Innsbruck.
- Lexikon der katholischen Dogmatik* (1987), Freiburg.
- Lexikon der Religionen* (1987) Freiburg.
- Lexikon der Sekten* (1991), Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg.
- Ligou D. (1987), *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*, PUF.
- Introigne M. (1989), *Le nuove religioni*. SugarCo, Milan.
- Mariel P. (1970), *Dictionnaire des sociétés secrètes en Occident*, CAL et Grasset.
- Masson H. (1993), *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice.
- Melton J.G. (1986), *Biographical Dictionary of American Cult and Sect Leaders*. Londres.
- Melton J.G. (1986), *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York.

- Melton J.G. (1989), *The Encyclopedia of American Religions*, Detroit.
- Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (1984), 4 Bde., München.
- Neuner P. (1984), *Kleines Handbuch Ökumene*, Düsseldorf.
- Nowakowski P.T. (1999), *Sekty. Co każdy powinien wiedzieć*, Tychy.
- Pasquini X., Plume Ch. (1984), *Encyclopédie des sectes dans le monde*, Nice.
- Poupard P. (1984), *Dictionnaire des Religions*, Paris.
- Prokop J. (1994), *Uwaga rodzice! Sekty*, Warszawa.
- Reller H. (1993), *Handbuch Religiöser Gemeinschaften*, Stuttgart.
- Reller H., Kiessig M. (1985), *Handbuch religiöser Gemeinschaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, missionierende Religionen des Ostens, Neureligionen*, Gütersloh.
- Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* (1967), 4 Bde., Freiburg.
- The American Heritage Dictionary* (1995), SoftKey International Inc.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 2 Bde., Wuppertal.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 Bde., Stuttgart.
- Vernette J., Moncelon C. (1979), *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris.
- Woodrow A. (1977), *Les Nouvelles Sectes*, Paris.
- Wörterbuch zur biblischen Botschaft* (1967), Freiburg.

1.4. Wybrane dokumenty

- Biuro Bezpieczeństwa Narodowego, *Raport o stanie bezpieczeństwa państwa*
- Breviarium Fidei* (1989), *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań.
- Clement O. (1998), *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, Warszawa.
- Dąbrowska W. (1993), *Historia dialogu katolicko-zielonoświątkowego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” nr 2.
- Baptyści i luteranie w dialogu. Poselstwo do naszych Kościołów: Raport Wspólnej Komisji Światowego Związku Baptystów i Światowej Federacji Luterskiej* (1990).
- Dokumenty nauki społecznej Kościoła* (1987), cz. I-II, Rzym-Lublin.
- Glass J. (1919), *Ewangelicy polscy w świetle dokumentów urzędowych*, Warszawa.

- Karski K. (1995), *Protestanckie wspólnoty wolnokościelne*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, nr 1.
- Księga Mormona, b.m.w. (1981),
- La Vey A. (1996), *Biblia Szatana*, Wrocław.
- Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. *Antologia* (1959), Warszawa.
- Ministerstwo Edukacji Narodowej. Departament Kształcenia i Wychowania, *Informacja zaobserwowanych zagrożeń ze strony niektórych nowych ruchów religijnych oraz skutkach ich działań (w zakresie kompetencji resortu oświaty)* (1998), Warszawa, październik.
- Oświadczenie Światowego Kongresu Rodzimych Wiar (1999), „Odala” nr IV.
- Podstawowe Założenia Doktrynalne Polskiego Kościoła Słowiańskiego [Dokument Rady Starszych], b.m.i r.w. [prawdopodobnie: Toruń 1995], mp.
- Raport Komisji Richarda Cottrella (1984), Parlament Europejski, Dokument 1-47/84, kwiecień.
- Rezolucja w sprawie ruchów kultowych w Europie (1996), Parlament Europejski, luty.
- Sobocińska A. (1987), *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce – stan 31 grudnia 1986*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” nr 3.
- Świadectwo Josepha Smitha (1984), Salt Lake City.
- The Transcendentalists. An Anthology* (1971), ed. P Miller, Cambridge.
- Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu* (1982), Lublin.
- Vernette J. (1986), *Les Sectes et l'Église Catholique. Le document romain*. Ed. du Cerf, Paris.
- Vivien A. (1985), *Les Sectes en France. La Documentation Française*, Paris.
- Watykański Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Niechrześcijan, Sekretariat dla Niewierzących, Papieska Rada do spraw Kultury, *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie* (1986).
- Wilson B. (1996), *Sectes et nouveaux mouvements religieux. Anthologie des textes de l'Église catholique 1986-1994*. Ed. Pierre Tequi, Paris.

2. Sekty i nowe ruchy religijne o rodowodzie chrześcijańskim

2.1. W kręgu protestantyzmu

- Adwentowicz T. (1966), *Adwentyzm – jego istota i dzieje*. W: *Na przełomie tysiącleci*, Warszawa.
- Adwentowicz T. (1968), *Słowo (nie zawsze) Prawdy*, „Znaki Czasu” nr 10, Warszawa.
- Barker E. (1984), *The Making of the Moonie: Choice or Brainwashing*, Oxford.
- Bartel O. (1963), *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa.
- Beżnic S. (1996), *Mormoni – kontrowersje wokół poligamii i Księgi Mormona*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 14.
- Blanchet J. F., Hesse N. (1991), *Si des Témoins de Jéhovah viennent vous voir*, Téqui, Paris.
- Blandre B. (1991), *Les Témoins de Jéhovah, un siècle d'histoire*, Brepols, Paris.
- Boyer J. -F. (1986), *L'Empire Moon. La Découverte*, Paris.
- Brzechczyn K. (1999), *Rozwój baptystów na ziemiach polskich. Od nieformalnego ruchu religijnego do budowy Kościoła*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7.
- Brzechczyn K. (2000), *Katolicy wobec baptystów. Wizerunek baptysty w katolickiej propagandzie religijnej okresu międzywojennego*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4.
- Brzechczyn K. (2000), *Między afirmacją a izolacją od świata. Rekonstrukcja baptystycznej duchowości okresu międzywojennego*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 8.
- Brzechczyn K., *Wpływ transformacji ustrojowej na Kościół Chrześcijan Baptystów w Polsce*. W: *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora (w druku).
- Chmaj L. (1957), *Bracia polscy. Ludzie, idee, wpływy*, Warszawa.
- Cole M. (1956), *Jehovas Zeugen*, Frankfurt/M.
- Czajko E. (1991), *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce*, Instytut im. T.B. Barratta, Warszawa.
- Czajko E. (1992), *Kościół Zielonoświątkowy*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” nr 2.

- Dericquebourg R. (1988), *Struktura i życie Świadków Jehowy*, „W drodze” nr 9.
- Deuege J.-F., Brewaeys P. (1990), *Ecoovie, Le Mic Mac des services secrets*. Bruxelles.
- Doyon J. (1976), *Ich war eine Zeugin Jehovas*, Gütersloh.
- Doyon J. (1979), *Hirten ohne Ebarmen. Zehn Jahre Zeugin Jehovas – der Bericht eines Irrweges*, Zurich.
- Eastlake A. (1900), *The Oneida Community*, London.
- Gebhard M. (1970), *Die Zeugen Jehovas*, Leipzig.
- Gilette A. (1985), *Les Mormons théocrates du désert*. Desclée de Brouwer, Paris.
- Glaube zum Leben. Die christliche Botschaft* (1988), Freiburg.
- Górski K. (1949), *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI wieku*, Kraków.
- Grzywa J. (1998), *Religijność Świadków Jehowy w Polsce*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 22/23.
- Grylewski, S. (1937), *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin.
- Guindon K. (1990), *Les témoins de Jéhovah – L' envers dudécor*. Téqui, Paris.
- Haack F.W. (1981), *Jehovas Zeugen*, München.
- Haack F.W. (1981), *Mormonen*, München.
- Haack F.W. (1984), *Freimaurer*, München.
- Hanc W., Lenkiewicz T. (1990), *Świadkowie Jehowy. Apostołowie czy intruzy?*, Włocławek.
- Herve J., Marie-Christine C. (1988), *Confessions d'une enfant de Dieu*, La Duraulée, Paris.
- Jagucki A. (1987), *Świadkowie Jehowy czy Świadkowie Jezusa Chrystusa*, Warszawa.
- Jasnowski J. (1935), *Działalność antytrynitarzy włoskich w Polsce za czasów Zygmunta Augusta (1551-1564)*, W: *Księga pamiątkowa ku czci O. Haleckiego*, Warszawa.
- Knybel T., Mrózek B. (1996), *Analiza zjawiska konwersji na przykładzie członków Ruchu Pod Wezwaniem Ducha Świętego Dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 14.
- Kot S. (1932), *Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami*, Warszawa.

- Koziróg B., White E. (1994), *Współzałożyciel Kościoła Adventystów Dnia Siódmego*, Warszawa.
- Le Cabellec P. (1983), *Dossiers Moon. Salvator*, Mulhouse.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (1996), *Kościół Zjednoczeniowy – Sun Myung Moon i jego polscy wyznawcy*. W: *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne* t. 5, Warszawa.
- Łach S. (1964), *Imię Boże Jahwe*. W: *Księga Wyjścia*, Lublin.
- Łyko Z. (1963), *Kościół dogmatów i tradycji*, Warszawa.
- Łyko Z. (1966), *Adwentyzm u progu nowego tysiąclecia*, Warszawa.
- Łyko Z. (1970), *Adwentyzm*, Warszawa.
- Łyko Z. (1979), *Geneza współczesnego Adwentyzmu*, Warszawa.
- Łyko Z. (1988), *Kościół Adventystów Dnia Siódmego*, Warszawa.
- Pasek Z. (1992), *Ruch Zielonoświątkowy*, Kraków.
- Penton M.J. (1988), *Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses*, New York.
- Piegeza J. (1994), *Świadkowie Jehowy. Geneza i struktura kontestacji religijnej*, Kraków.
- Pietrzyk T. (1985), *Kim są Świadkowie Jehowy*, Katowice.
- Prawo wewnętrzne Kościoła Adventystów Dnia Siódmego w Polsce* (1968), Warszawa.
- Różanek A. (1995), *Świadkowie Jehowy – strażnicy prawdy czy fałszu?*, Michalineum.
- Shipp J. (1984), *Mormonism: The Story of New Religious Tradition*, Salt Lake City.
- Springer S. (1998), *Charakterystyczne przykłady sekt o rodowodzie protestanckim*, „Europa Wschodu i zachodu” nr 2.
- Springer S. (1999), *Nowe ruchy religijne w Polsce wywodzące się z protestantyzmu*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3.
- Springer S. (1999), *Wielopostaciowość anabaptyzmu: jego formy rewolucyjne i pokojowe*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7.
- Springer S. (2000), *Przyczyny powstania nowych ruchów religijnych we współczesnej Europie*. W: *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*, Warszawa – Tyczyn.
- Springer S. (2000), *Adwentyści Dnia Siódmego – sekta czy Kościół chrześcijański?* „Zeszyty Filozoficzne” nr 8.
- Springer S. (2000), *Wielopostaciowość XVI-wiecznego antytrynitaryzmu*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4.
- Statut Kościoła Adventystów Dnia Siódmego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej* (1966), Warszawa.

- Tazbir J. (1971), *Arianie i katolicy*, Warszawa.
- Tazbir J. (1971), *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, Warszawa.
- Tokarczyk A. (1967), *Adwentyści Dnia Siódmego*, „Euhemer“, nr 4-5.
- Twisselman H.J. (1980), *Vom „Zeugen Jehovas“ zum Zeugen Jesu Christi*, Giessen.
- Tworek S. (1966), *Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin.
- Ufniański S. (1947), *Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego*, Kraków.
- Weis Ch. (1984), *Zeugen Jehovas, Zeugen Gottes?*, Salzburg.
- Wilk B. (1988), *Stolica Boża i Barankowa Apostołów w Duchu i Prawdzie, Alfa i Omega – Początek i Koniec*, „Euhemer“ nr 1, 156.
- Wunderlich G. (1985), *Die Zeugen Jehovas. Die Paradis-Verkäufer*, München.
- Ziemianin J. (1992), *Rodziny Bethel w Organizacji Świadków Jehowy*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy“ nr 1.

2.1.1. Baptyzm

- Adamus, L. (1929), *Zbory baptystyczne wśród Polaków*, „Słowo Prawdy“ nr 1, nr 2, nr 3, nr 4.
- Armitage T. (1887), *History of the Baptists*, New York.
- Baptystyczne Seminarium teologiczne w Łodzi* (1939), „Słowo Prawdy“ nr 4.
- Baptyści w Polsce* (1938), „Słowo Prawdy“ nr 10.
- Bartel O. (1963), *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa.
- Bebbington D.W. (1991), *The Baptist Conscience in the Nineteenth Century*, „Baptist Quarterly“ nr 34.
- Bednarczyk K. (1974), *Chrześcijaństwo ewangeliczne a katolicy*, Warszawa.
- Bednarczyk K. (1983), *Baptyści*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne“ nr 4.
- Bednarczyk K. (1997), *Historia Zborów Baptystów w Polsce do 1939 roku*, Warszawa.
- Bender H.S., Grebel C. (1950), *The Founder of the Swiss Brethren*, Goshen.
- Biela A., McKeachie W., Lin G., Lingoes J. (1993), *Judgment of In-Groups and Out-Groups by Members of Three Denominations in the*

- United States and Poland: Baptists, Lutherans, Catholics*, „Journal of Psychology and Christianity” nr 12.
- Bieniada, T. (1991), *Baptyści*, „Jednota” nr 8-9.
- Brachlow S. (1995), *Puritan Theology and General Baptist Origins*, „Baptist Quarterly” nr 31.
- Brackney W.H. (1983), *Baptists Life and Thought*, Valley Forge.
- Brackney W.H. (1988), *The Baptists*, New York.
- Brackney W.H. (1983), *Baptists Life and Thought*, Valley Forge.
- Brackney W.H. (1988), *The Baptists*. New York.
- Brackney W.H. (1999), *The Development of Baptist Theological Education in Europe and North America: A Representative Overview*, „American Baptist Quarterly” nr 18.
- Brackney, W.H. (1988), *The Baptists*, New York.
- Carter J. (1980), *The Socioeconomic Status of Baptist Ministers in Historical Perspective*, „Baptist History and Heritage” nr 1 (15).
- Champion L. (1959), *The Baptist Doctrine of the Church in Relation to Scripture, Tradition and the Holy Spirit*, „Foundations” nr 2.
- Chronicle: Summaries of Events and Background Information* (1984), „Religion in Communist Lands nr 12.
- Cieślak G., Edworthy M., Wiązowski K., Dajludzionek E. (1999), *Baptist Theological Seminary in Poland*, „American Baptist Quarterly” nr 18.
- Clement A.S. (1955), *Baptists Who Made History*, London.
- Coggins J.R. (1991), *John Smyth's Congregation*, Waterloo.
- Cook H. (1963), *O co walczą baptyści?*, Warszawa.
- Dalton W. (1969), *Worship and Baptist Ecclesiology*. „Foundations” 12.
- Davies R. (1990), *Baptists in Poland – Past and Present*, „Religion in Communist Lands” nr 18.
- Davies R. (1990), *Persecution and Growth: a Hundred Years of Baptist Life in Romania*, „Baptist Quarterly” nr 33.
- Detzler W. (1993), *Johann Gerhard Oncken's Long Road to Toleration*, „Journal of the Evangelical Theological Society” nr 36.
- Dominy B. (1989), *What Baptists have believed*. „Southwestern Journal of Theology” nr 31.
- Duke D. (1996), *Baptist Traditions and the Ethics of Religious Outsiders*, „Perspectives in Religious Studies” 23.
- Erickson H. (1986), *Joseph Ton: Battling Religious Persecution*, „Fundamentalist Journal” nr 3.
- Estep W. (1985), *Thomas Helwys: Bold Architect of Baptist Policy on Church-State Relations*, „Baptist History and Heritage” nr 20.

- Estep W. (1987), *Baptists and Authority: the Bible, Confessions, and Conscience in the Development of Baptist Identity*, „Review and Expositor” nr 84.
- Fleischer R. (1999), *Looking for Clues: Baptists and Jews in Southeastern Europe before the Holocaust: The Jewish Baptist Missionary, Moses Richter*, „Baptist Quarterly” nr 38.
- George T. (1984), *Between Pacifism and Coercion: the English Baptist Doctrine of Religious Toleration*, „Mennonite Quarterly Review” nr 58.
- Green B. (1995), *The Earnest to Make Others Free: J. H. Rushbrooke and Religious Liberty*, „Baptist Quarterly”, 1995, nr 36, s. 108-119.
- Grylewski S. (1937), *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*. Lublin.
- Gutkowski R. (1995), *Bóg powołał nas do ewangelizowania Polski*, Warszawa.
- Gutkowski R. (1997), *Dane statystyczne kościoła chrześcijan baptystów w 1996*, Warszawa.
- Gutsze, W. (1938), *Cel i zadanie kościoła ewangeliczno-baptystycznego*, „Słowo Prawdy” nr 3.
- Handy R. (1986), *The Principle of Religious Freedom and the Dynamics of Baptist History*, „Perspectives in Religious Studies” nr 4(13).
- Hannen R. (1965), *Historical Notes on the Name „Baptist”*, „Foundations” nr 8.
- Haykin M. (1995), *The Baptist Identity: A View From the Eighteenth Century*, „Evangelical Quarterly” 67.
- Hays B., Steely J.E. (1981), *The Baptist Way of Life*, Macon.
- Heck, R. (1961), *Reformacja a problem walki klasowej chłopów śląskich w XVI wieku*, ORP 6.
- Heit O. (1934), *Konferencja Unii Zborów Baptystów Języka Niemieckiego w Polsce*, „Słowo Prawdy” nr 12.
- Hobbs H.H. (1989), *The Baptist Faith and Message*, Nashville.
- Honeycutt R. (1987), *The Baptist Heritage*, „Review and Expositor” 84.
- Hopkins C. (1956), *Radical Heritage of Baptists*, „Review and Expositor” 53.
- Hopper J.D. (1982), *Baptist Beginnings in Yugoslavia*, „Baptist History and Heritage” nr 17.
- Horr G.E. (1923), *The Baptist Heritage*, Philadelphia.
- Hostetler M. (1996), *Liberty in Baptist Thought: Three Primary Texts 1614-1856*, „American Baptist Quarterly” nr 15.

- Hughey J. (1963), *Worship and Everyday Life: a Baptist View*, „Studia Liturgica” nr 2.
- Jaroszewicz B. (1958), *Adamów – kolebka baptystów w Polsce*, „Słowo Prawdy” nr 5.
- Jaroszewicz B. (1958), *Stuletni jubileusz pierwszego chrztu w Polsce*, „Słowo Prawdy” nr 2.
- Kalisz T. (1991), *Aleksander Kircun*, „Myśl Ewangeliczna” nr 1-2.
- Karklis A. (1987), *Millenarian Migration: Varpa*, „Lituanus” nr 33.
- Karski, K. (1995), *Protestanckie wspólnoty wolnokościelne*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* nr 1(35).
- Keeney, W.E. (1968), *The Development of Dutch A. Thought and Practice from 1539-1564*, Nieuwkoop.
- Kevan E. (1933), *London's Oldest Baptist Church*, London.
- Kircun, A. (1937), *O słowiańskiej młodzieży baptystycznej w Polsce*, „Słowo Prawdy” nr 7.
- Kirkwood D.R. (1981), *European Baptists: a Magnificent Minority*, Valley Forge.
- Kirkwood D.R. (1981), *European Baptists: a Magnificent Minority*.
- Klassen P. (1993), *Baptists and Mennonites in Poland and Prussia*. „Perspectives on Mennonite Life and Thought” nr 7.
- Kluttig R.L. (1973), *Geschichte der deutschen Baptisten in Polen*, Winnipeg.
- Kołodziejek H. (1999), *Kościół Chrześcijan Baptystów w okresie powojennym w Szczecinie*, „Przegląd Zachodnio-Pomorski” z. 2.
- Konferencja Polskich Baptystów w Ameryce* (1931), „Słowo Prawdy” nr 10.
- Konferencja Unii Baptystów w Łodzi* (1931), „Słowo Prawdy” nr 10.
- Kubik G. (1957), *Kronika zboru baptystów w Warszawie*, „Słowo Prawdy” nr 5, 6, 7-8, 10.
- Kupsch E. (1932), *Geschichte der Baptisten in Polen 1852-1932*, Zduńska Wola.
- Kwiecień M. (1977), *O wolnych kościołach*, „Chrześcijanin” nr 7/8.
- Lohrer, B. (1937), *Dom Diakonis i szpital baptystyczny w Łodzi*, „Słowo Prawdy”, nr 7.
- Maleczyńska, E. (1961), *Gabrielowcy śląscy*, ORP 6.
- McBeth H.L. (1980), *Baptist Beginnings*. „Baptist History and Heritage” nr 4(15).
- McBeth H.L. (1987), *The Baptist Heritage*, Nashville.

- McKnight E. (1993), *Baptists and Inerrancy*, „Perspectives in Religious Studies” nr 20.
- Mężyński K. (1961), *O mennonitach w Polsce*, Gdańsk.
- Michalak R. (1998), *Państwo wobec działalności kościołów protestanckich typu ewangeliczno-baptystycznego w latach 1947-1950 na przykładzie Ziem Zachodnich*, „Studia Zachodnie” nr 3.
- Miksa L. (1930), *Konfesja czyli Wyznanie Wiary i ustrój zborów baptystów*, Łódź.
- Miksa L. (1930), *Konfesja czyli Wyznanie Wiary i ustrój zborów baptystów*, Łódź.
- Miksa L. (1939), „Słowo Prawdy” w minionych 14 latach, „Słowo Prawdy” nr 4.
- Mondello S. (1991), *The Baptist Ministry for Post-World War II Europe, 1945-1955*, „American Baptist Quarterly”.
- Moore H. (1996), *Reflections on Ministry and Mission among Baptists after the Fall of Communism in Central and Eastern Europe*, „American Baptist Quarterly” nr 15.
- Moore J. (red.) (1973), *Baptist Witness in Catholic Europe: Reports from Traditionally Catholic Areas*, Rome.
- Nelson S. (1994), *Reflecting on Baptist Origins: The London Confession of Faith of 1644*, „Baptist History and Heritage” nr 24.
- Parker G.K. (1982), *Baptists in Europe*, Nashville.
- Pipkin H.W. (1982), *Resources for the Study of Baptist History in Europe*, „American Baptist Quarterly” nr 1(1).
- Popko, M. (1938), *Ofiarność w naszych zborach*, „Słowo Prawdy” nr 2.
- Poświęceni w Prawdzie. Informator o Kościele Baptystów* (1985), Warszawa.
- Protokół XIII Zjazdu związku zborów słowiańskich baptystów w Polsce* (1939), b.m.w.
- Rankin A. (1996), *Baptist Origins: The Role of Aristotelianism in the Ecclesiology of John Smyth*, „Fides et Historia” nr 28.
- Rogaczewski J. (1996), *Baptist Identity in Post-War and Post-Marxist Poland*, „American Baptist Quarterly” nr 15.
- Ross J. (1953), *Theology of Baptism in Baptist History*, „Baptist Quarterly” nr 15.
- Russell D. (1997), *Baptists in Central and Eastern Europe in the Post-War Years: Recollections and Reflections*, „Baptist Quarterly” nr 37.

- Russell D.S. (1995), *Church/State Relations in the Soviet Union: Recollections and Reflections on the "Cold War" Years*, „Baptist Quarterly” nr 36.
- Scarfe A. (1979), *A Call for Truth: an Appraisal of Rumanian Baptist Church-State Relationships*. „Journal of Church and State” nr 21.
- Skoglund J. (1964), *Recent Trends in Baptist Thinking about Baptism*, „Foundations” nr 7.
- Stankiewicz M. (1966), *Ponurzano w Polsce*, Warszawa.
- Stankiewicz M. (1979), *Billy Graham w Polsce*, Warszawa.
- Stankiewicz M. (1996), *Ponurzano w Polsce*, Warszawa.
- Stassen G. (1998), *Revisioning Baptist Identity by Naming Our Origin and Character Rightly*, „Baptist History and Heritage” nr 33.
- Statut Polskiego Kościoła Baptystów* (1969), Warszawa.
- Statut Zrzeszenia Stowarzyszeń Młodzieży przy Zjednoczeniu Słowiańskich Baptystów w Polsce* (1926), „Słowo Prawdy” nr 8.
- Stawiński P. (1993), *W zborze i na zesłaniu. Z dziejów nurtów ewangelicznych w imperium rosyjskim II poł. XIX – pocz. XX w.*, Częstochowa.
- Stawiński P. (1997), *Radykalizm i tolerancja w poglądach i postawie Rogera Williamsa*. W: *Protestantyzm*, Kraków.
- Syski J. (1990), *Świątynia zagłady*, Warszawa.
- Szenderowski A. (1982), *Ewangeliczni chrześcijanie*, Warszawa.
- Śladami baptystów w Polsce* (1983). Wydawnictwo ciągle wydawane metodą powielaczową ukazujące się od 1983 roku zawierające tłumaczenia niemieckich opracowań dotyczących historii baptystów na ziemiach polskich.
- Teraudkalnas V. (1999), *Latvian Baptist Traditions in Transition*, „Religion, State and Society” nr 2(27).
- Thompson P. (1996), *People of the Free God: the Passion of Seventeenth-Century Baptists*, „American Baptist Quarterly” nr 15.
- Tomaszewski H. (1983), *Powstanie i rozwój ruchu baptystów w Polsce w latach 1858-1939*. W: *Kalendarz Chrześcijanina*, Warszawa.
- Tomaszewski H. (1991), *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945-1956*, Warszawa.
- Tomaszewski H. (1993), *Baptyści w Polsce w latach 1858-1919*, Warszawa.
- Torbet R.G. (1959), *A History of the Baptists*. Philadelphia.
- Underwood A.C. (1947), *A History of the English Baptist*. London.

- Underwood T.L. (1997), *Primitivism, Radicalism, and the Lamb's War: The Baptist-Quaker Conflict in Seventeenth-Century England*, New York.
- Underwood A.C. (1947), *A History of the English Baptist*, London.
- Wagner W.L. (1978), *New Move Forward in Europe. Growth Patterns of German Speaking Baptists in Europe*, Pasadena.
- Walton R.C. (1946), *The Gathered Community*, London.
- Wamble G. (1985), *Baptist Contributions to Separation of Church and State*, „Baptist History and Heritage” nr 20.
- Wardin A. (1972), *Continental European Baptists in the Twentieth Century*, „Baptist History and Heritage” nr 7.
- Wardin A. (1993), *Mennonite Brethren and German Baptists in Russia: Affinities and Dissimilarities. W: Mennonites and Baptists*. Winnipeg.
- Wardin A.W. (1991), *The Baptists in Bulgaria*, „Baptist Quarterly” nr 34.
- Weisser C. (1992), *The Baptists Movement among the Germans from Russia*, „Heritage Review” nr 22.
- Westin G. (1956), *Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte*, Kassel.
- White B. (1989), *Early Baptist Arguments For Religious Freedom: Their Overlooked Agenda*, „Baptist History and Heritage” nr 24.
- White B.R. (1983), *The English Baptists of the 17 Century*, vol. 1., London.
- Wiązowski K. (1987), *Podstawy naszej wiary*, Warszawa.
- Williams G. (1979), *European Baptists and the Conference of European Churches*, „Baptist Quarterly” nr 28.
- Williams G. (1982), *The Ecumenical Movement in Eastern Europe*, „Baptist Quarterly” (Supplement).
- Williams G.H. (1962), *The Radical Reformation*, London.
- Wood J. (1990), *Toward a Theology of Human Rights: a Baptist Perspective*, „American Baptist Quarterly” nr 9(4).
- Yarbrough S. (1985), *The English Separatist Influence on the Baptist Tradition of Church-State Issues*, „Baptist History and Heritage” nr 20.
- Yarbrough S. (1995), *The Status of Baptist History*. „Baptist History and Heritage” nr 30.
- Zieliński T.J. (1984), *Kościół Chrześcijan Baptystów*, Warszawa.
- Zieliński T.J. (1995), *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” nr 2.
- Zieliński T.J. (1997), *Roger Williams*, Warszawa.

2.2. W kręgu katolicyzmu

- Aubert R., Keller C.A. (1995), *Vie et Mort du Temple Solaire*, Montreal.
- Bergeron R. (1982), *Le cortège des fous de Dieu*. Ed. Paulines, Montreal.
- Drzymała K. (1975), *Polemika ks. Marcina Śmigleckiego z arianami o bóstwie Chrystusa Pana*, Kraków.
- Facon R. (1995), *Vérité et révélations sur l'ordre du Temple Solaire*, Bruxelles.
- Kilduff M., Javers R. (1978), *The Suicide Cult: The Inside story of the People's Temple Sect and Massacre in Guyana*, New York.
- Leleu Ch. (1995), *Le Secte du Temple Solaire*, Quebec.
- Mazur K. (1991), *Mariawityzm w Polsce*, Kraków.
- Vailly R. de (1995), *Le Verite sur l'Ordre du Temple Solaire*, Québec.

2.3. W kręgu prawosławia

- Andrusiewicz A. (1994), *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, Częstochowa.
- Balakier E. (1990), *Sakramentologia starokatolicka*, Warszawa.
- Beinert W. (1993), *Drogi i bezdroża mariologii*, Wyd. Księży Marianów, Warszawa.
- Bendza M. (1986), *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, „Rocznik Teologiczny XXVIII” zeszyt 2, Warszawa.
- Bendza M. (1987), *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674-1686*, Warszawa.
- Bierdiajew M. (1995), *Filozofia wolności*, Białystok.
- Bierdiajew M. (1999), *Rosyjska idea*, Warszawa.
- Bubnov N.J. (1995), *Staroobriadceskaja kniga v Rossii vo vtoroj polovine XVII v.: istocniki, typy i evoljucija*, Sankt-Petersburg.
- Bubnov N.J. (1985), *Otviet protopopa Avvakuma duchovnomu synu (1676 g.) i jego illjustrirovannyj protograf*, TODRL, 38.
- Cerkow w poslednije dni mira* (1995), „Rossija Nowogo Tysiaczeletija” nr 2, Moskwa.
- Chynczewska-Hennel T. (1985), *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa.
- Cierniak U. (1997), *Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców*, Częstochowa.

- Ciubrinskas V. (red.) (1998), *Lietuvos sentikiai: duomenys ir tyrimai, 1996-1997, Staroobryjadcy Litvy*, Vilniaus Universitetas, Vilnius.
- Czubatyj M. (1946), *Istorija Ukrajinskoji Cerkwy*, t. 2, Hirschbern.
- Czubatyj M. (1976), *Istòrija chrystianstwa na Rusy – Ukrajini* t. 1, Rzym 1965, t. 2, Rzym.
- Dobkowski M., Kosieliński (red.) (1995), *Nurty chrześcijaństwa*, Warszawa.
- Drabina J. (red.) (1999), *Kościół wschodnie*, Kraków.
- Dylągowa H. (1992/93), *Kościół unicki na ziemiach Rzeczypospolitej 1596-1918*, „Przegląd Wschodni”, t. 2, zeszyt 6, Warszawa.
- Evdokimov P. (1964), *Prawosławie*, Warszawa.
- Evdokimov P. (1991), *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań.
- Evdokimov P. (1996), *Wieki życia duchowego*, Kraków.
- Fenczak A. (1994), *Kościół greckokatolicki w Polsce do roku 1772 jako dzieło swojej epoki*. W: *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa* t. 2. Przemyśl.
- Gajek J., Nabywaniec K. (red.) (1998), *Unia brzeska w perspektywie czterech stuleci*, Lublin.
- Grek-Pabisowa I. (1983), *Słownictwo rosyjskiej wyspy gwarowej staroobrzędowców mieszkających w Polsce: rozwój i stan dzisiejszy*, Wrocław.
- Grek-Pabisowa I., Maryniakowa I. (1980), *Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce*, Wrocław.
- Grek-Pabisowa I., Maryniakowa I., Morris R. (red.) (1994), *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce: ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, Warszawa.
- Grek-Pabisowa I., Maryniakowa, I. (1989), *O wyznawcach Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego w Polsce*. W: Łużny, R. (red.) *Chrześcijański Wschód a Kultura Polska*, Lublin.
- Halecki O. (1954), *Unia brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich*. W: *Sacrum Poloniae Millenium*, t. 1, Rzym.
- Hryniewicz W. (1993), *Kościóły siostrzane. Dialog katolicko – prawosławny 1980-1991*, Warszawa.
- Hryniewicz W. (1993), *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa.
- Hryniewicz W. (1993), *Unia bez zniszczenia. Memoriał unijny metropolity Piotra Mohyły (1644-1645)*, W: „Studia i dokumenty ekumeniczne”, Rocznik IX, nr 1 (31), Warszawa.

- Hryniewicz W. (1995), *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole.
- Hryniewicz W., Gajek J. (red.) (1993), *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, Lublin.
- Ioan archijepiskop, *Put` swiacych otcow* (1994), Moskwa.
- Ioan archijepiskop, *Rascwietaj chorugwiami Swiataja Ruś* (1994), Moskwa.
- Iwaniec E. (1981), *Folklor staroobrzędowców na ziemiach polskich*. W: „Studia Polono – Slavica – Orientalia, Acta Litteraria” t. 7, Wrocław – Warszawa – Gdańsk – Łódź.
- Iwaniec E. (1981), *Specyfika folkloru Rosjan staroobrzędowców na ziemiach polskich*. W: *Literatura popularna, folklor, język*, t. 2, Katowice.
- Jakubowski W., Łużny, R. (1971), *Literatura staroruska. Antologia PWN*, Warszawa.
- Jaroszewicz-Pieresławcew Z. (1995), *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn.
- Kaczmarczyk J. (1994), *Hadziacz 1658 – kolejna ugoda czy nowa unia?* W: „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze” nr 2, Warszawa.
- Kartaszew A. W. (1993), *Oczerki po istorii russkoj cerkvi*, t. 1, Moskwa.
- Kniazeff A. (1996), *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, Warszawa.
- Kniga stranstwij. Otkrowienije Bożej Matieri w Rossii proroku archijepiskopy Ioanu* (1992), Moskwa.
- Kobrzeńska-Sikorska G. (1993), *Ikony staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, Olsztyn.
- Kowska H. (1987), *Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich*, Wrocław.
- Kwiecień M. (1998), *Słowiańskie akcenty we współczesnym chrześcijaństwie wschodu*, „Zeszyty filozoficzne” nr 6.
- Kwiecień M. (1998), *Wschodni Kościół staroobrzędowy w Polsce – historia i współczesność*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 2.
- Kwiecień M. (1999), *Geneza starocerkiewnego ruchu religijnego powstałego w łonie słowiańskiego prawosławia oraz początki jego osadnictwa na terenach polskich*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7.
- Kwiecień M. (1999), *Obecność staroobrzędowców w kulturze polskiej*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3.
- Kwiecień M. (1999), *Obecność staroobrzędowców w kulturze polskiej*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3.

- Kwiecień M. (2000), *Dialog katolicko-prawosławny w perspektywie nowych ruchów religijnych*. W: *Przezwyciężanie barier w integrującej się Europie*, Poznań.
- Kwiecień M. (2000), *Pomiędzy schizmą a ortodoksją. Geneza Kościoła greckokatolickiego w polskim krajobrazie religijnym*, „Zeszyty filozoficzne” nr 8.
- Kwiecień M. (2000), *Raskoł a prawosławna koncepcja starcostwa*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4.
- Leśniewski K., Leśniewska J. (red.) (1999), *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin.
- Litak S. (1986), *W kręgu chrześcijaństwa wschodniego*. W: *Historia Kościoła (1500-1715)*, t. 3, Warszawa.
- Lonngren T. (1994), *Leksika russkich staroobrzjadceskich govorov*, Uppsala University, Uppsala.
- Łoski W. (2000), *Teologia dogmatyczna*, Białystok.
- Łużny R. (1998), *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, Lublin.
- Łużny R. (red.) (1988), *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, Lublin.
- Łużny R., (red.) (1989), *Chrześcijański Wschód a kultura polska*, Lublin.
- Łużny R., Ziejka F., Kępiński A. (red.) (1994), *Unia brzeska, geneza, dzieje, konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków.
- Marciniak T. (1998), *Religijność greckokatolicka. Mazurskie przejawy codziennego życia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 22/23.
- Metropolita Andrzej Szeptycki (2000), *Pisma wybrane*, Kraków.
- Mironowicz A. (1993), *Duchowieństwo prawosławne w X-XVIII w.* W: *Kościół prawosławny dawniej i dziś*, Warszawa.
- Mironowicz A. (1997), *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok.
- Mokry W. (1996), *Od Hariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII w.*, Kraków.
- Mosin A.G. (red.) (1994), *Staroobrzjadceskoe knigopecatanie XVIII – pervoj cetverti XIX vekov*, Ekaterinburg.
- Naumow A. (1996), *Wiara i historia*, Białystok.
- Nikitina S.E. (1993), *Ustnaja narodnaja kultura i jazykovoje soznanie*, Moskva.
- Nikolski N.M. (1988), *Istorija ruskoj cerkvi*, Moskva.
- Pek K. (1994), *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, Warszawa.
- Pek K. (1999), *Ikona liturgiczna*, Warszawa.

- Piątek T. (1987), *Starokatolicyzm*, Warszawa.
- „Przegląd Prawosławny” (2000) nr 2 (176), nr 3 (177), nr 8 (182), nr 9 (183) oraz nr 10 (184).
- Przybył E. (1995), *Religia niezorganizowana a kształt dziejów (na przykładzie historii prawosławia na Rusi i w państwie moskiewskim)*. W: „Przegląd Religioznawczy” nr 1 (175).
- Przybył E. (1996), *Historia w cieniu czasów ostatecznych. Ewolucja idei eschatologicznych na Rusi w XI-XVII w.* „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 16.
- Przybył E. (2000), *W cieniu Antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.*, Kraków.
- Roberson R. (1998), *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, Bydgoszcz.
- Romański R. (1999), *Kozaczyzna*, Warszawa.
- Rzemieniuk F. (1999), *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego*, Lublin.
- Serczyk W. (1991), *Unia brzeska – refleksje o tolerancji*. W: *Unia brzeska i jej następstwa. Materiały z sesji naukowej*, Gdańsk.
- Seredyka J. (1974), *Rzeczpospolita w ostatnich latach panowania Zygmunta III 1629-1632. Zarys wewnętrznych dziejów politycznych*, Opole.
- Sieg F. (1985), *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 1-3*, Warszawa.
- Sielecki F. (1987), *Kroniki staroruskie*, Warszawa.
- Stubenrauch B. (1999), *Podręcznik teologii dogmatycznej. Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków.
- Swiataja Mat` Marija. *Słowo Bożej Materi w Rossii* (1994). „Rossija Nowogo Tysiaczeletija” nr 1.
- Śliwa T. (1974), *Kościół unijny w Polsce w latach 1596-1696*. W: *Historia Kościoła w Polsce t. 1*, Poznań.
- Tazbir J. (red.) (1987), *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa.
- Uspienski B., Żywow W. (1992), *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchii w Rosji*, Warszawa.
- Voznesenskij A.V. (1994), *Predvaritelnyj spisok staroobriadceskich kirilliceskich izdanij XVIII veka*, Sankt-Peterburg.
- Vurgraft S. G. (1996), *Staroobriadcestvo: lica, sobytija, predmety i simwoly*, Moskwa.
- Wasilewski T. (1974), *Tolerancja religijna w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVII w.* W: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 19, Wrocław – Warszawa.

- Widła B. (1996), *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa.
- Wójcicka U. (1990), *Siedem wieków literatury dawnej Rusi*, Bydgoszcz.
- Wójcik Z. (1968), *Dzике pola w ogniu. O kozaczyźnie w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa.
- Wyczawski H. (1981), *Rzymskie wydawnictwo źródeł do dziejów Cerkwi Unickiej w Polsce*, „Studia Theologia Varsaviensia” t. 19 nr 2.
- Zernov N. (1967), *Wschodnie Chrześcijanstwo*, Warszawa.
- Zielińska A. (1996), *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa.
- Ziółkowski M. (1985), *Szkice o Kościołach wschodnich w Polsce północno-wschodniej*, Warszawa.

Na temat historii, doktryny, kultu, organizacji oraz ruchów migracyjnych staroobrzędowców, wyczerpująca literatura przedmiotu do 1977 r. znajduje się w pracy E. Iwańca (1977), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII – XX w.*, Warszawa.

3. Sekty i nowe ruchy religijne wywodzące się z tradycji Dalekiego i Bliskiego Wschodu

3.1. W kręgu hinduizmu

- Adamczyk M. (1999), *Wioska Boga Kryszny*, Katowice.
- Collectif d'auteurs (1985), *L'Orient intérieur*, Paris.
- Griffiths B. (1985), *Powrót do środka*, Warszawa 1985.
- Griffiths B. (1995), *W poszukiwaniu najwyższej świadomości. Zachodnia nauka i wschodni mistycyzm ku nowej wizji rzeczywistości*, Bydgoszcz.
- Hummel R. (1980), *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen*, Stuttgart.
- Hummel R. (1987), *Gurus in Ost und West*, Gütersloh.
- Justyński J. (1985), *Mysł społeczna i polityczna renesansu indyjskiego*, Warszawa.
- Makowska U. (1986), *Wiedza tajemna Wschodu. Tendencje okultystyczne w kulturze polskiej na przełomie XIX i XX w.* W: *Orient i orientalizm w sztuce*, Warszawa.

- Milhe H. (1986), *Bhagwan: The God that Failed*, London.
- Pawlik M. (1993), *Złudne uroki duchowości Wschodu*, Warszawa.
- Tokarski K. (1994), *Wanda Dynowska-Umadevi: A Biographical Essay, „Theosophical History” 3.*
- Tokarski S. (1987), *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Wrocław.
- Schayer S. (1988), *O filozofowaniu hindusów*, Warszawa.
- Stefaniak A. (1985), *Orientalne ruchy religijne i parareligijne w Polsce oraz ich związki z psychoterapią. W: Ruchy z pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, t. 2.
- Trungpa Ch. (1991), *Meditation in Action*, New York.

3.2. W kregu buddyzmu

- Allan J. (1988), *Medytacja Transcendentalna – kosmiczne szalbierstwo. W: Nie wszyscy są jednego ducha*, Warszawa.
- Czapnik A. (1996), *Życie a religia w perspektywie autobiografii wyznawców buddyzmu tybetańskiego*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 14.
- Dalajlama XIV (1962), *My Land and My People*, New York.
- Dalajlama XIV (1975), *The Opening of the Wisdom Eye*, Wheaton.
- Dajczer T. (1993), *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa.
- Doktor T., Karpowicz P. (1990), *Ruchy hinduistyczne i buddyjskie w Polsce*, Warszawa.
- Goldsmith J.S. (1990), *The Art of Meditation*, New York.
- Goswami S.D. (1992), *Prabhupada: człowiek, mędrzec, jego życie i dziedzictwo*, The Bhaktivedanta Book Trust, London.
- Griffin G.A.E., Gorsuch R.L., Davis A.L. (1987), *A Cross-Cultural Investigation of Religious Orientation, Social Norms, and Prejudice*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 26, 3, Sept.
- Hubenowa-Siemieńska E. (1989), *Monografia buddyjskiej grupy wyznaniowej Zen-Sangha. W: Ruchy z pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, t. 3.
- Kaeleau P. (1988), *Trzy filary Zen*, Warszawa.
- Karczewski L. (1992), *Buddyzm japoński i tybetański w Polsce*, „Przegląd Religioznawczy” z. 1(163).
- Kubiak A., (1992), *Wspólnota świadomości Kryszny w Polsce*, „Przegląd Religioznawczy” z. 1 (163).

- Lenart B. (1996), *Transcendentalna medytacja*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 14.
- Mackiewicz, B. (1997), *Portret psychologiczny członków ruchu Hare Kriszna*, Szczecin.
- Percheron M. (1956), *Le Bouddha et le bouddhisme*, Paris.
- Rothermundt G. (1987), *Buddhismus für moderne Welt*, Stuttgart.
- Sieradzan J. (red.) (1993), *Buddolgia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne*, Kraków.
- Słuszkiewicz E. (1985), *Budda i jego nauka*, Warszawa.

3.3. W kręgu islamu

- Conrader C. (1972), *Women. Attaining their Birthright*, New Delhi.
- Esselmont J.E. (1974), *Baha'u'llah and the New Era*, London.
- Faizi G. (1975), *Man and his Creator*, New Delhi
- Faizi G. (1975), *Prayer and Meditation*, New Delhi.
- Faizi G. (1975), *The Manifestation of God*, New Delhi
- Furutan A.A. (b.r.w.), *Science and Religion*, New Delhi.
- Islam in Afrika, Asien und Europa* (1991), Eichstatt.
- Pałubicki W. (1991), *Bahaizm*, „Euhemer-Przegląd Religioznawczy” nr 4.
- Współnota bahaicka. Założenia. Dążenia i cele* (1990), Światowe Centrum Wiary Baha'i, Haifa, Narodowe Zgromadzenie Duchowe Bahaitów w Polsce.
- Żuk-Łapińska L. (1993), *Religia baha'i*, Kraków.

4. Sekty i nowe ruchy religijne wywodzące się z tradycji Europy przedchrześcijańskiej

4.1 W kręgu tradycji gnostycznej

- Abendroth W. (1977), *Rudolf Steiner und die heutige Welt*, Hamburg.
- Ahlback T. (1990), *The Theosophical Society – A New Religious Movement Based on a Conglomerate of Traditions*. W: *Encounter with India*, Abo.
- Andrea J.V. (1957), *Die Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreuz Anno 1459. Fama Fraternitatis, Ins Neuhochdeutsche übertragen von W. Weber*, Stuttgart.

- Badewien J. (1985), *Anthroposophie. Eine kritische Darstellung*, Konstanz.
- Bäschlin K. (1964), *Einführung in die Anthroposophie*, Bern.
- Bastian B. (1991), *Le New Age, d'où vient-il, que dit-il?* OEIL, Paris.
- Besant A., Leadbeater C.W. (1913), *Man: whence, how and whither*. Theosophical Society: Adyar.
- Bierdiajew M. (1992), *Teozofia i antropozofia w Rosji*, „Gnosis” nr 4.
- Bławatska H.P. (1996), *Klucz do teozofii*, t. I, Warszawa.
- Bławatska H.P. (1997), *Pierwsze kroki na drodze okultyzmu*, Wrocław.
- Bocheński W. (1985), *Moje wspomnienia z okresu należenia do Polskiego Towarzystwa Teozoficznego w latach 1922-1939 (maszynopis)*.
- Bocheński W. (1994), *Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa 'Le Droit Humain'*. Ars Regia 1.
- Bock E. (1937), *Cäsaren und Apostel*, Stuttgart.
- Bock E. (1948), *Die drei Jahre*, Stuttgart.
- Borst E.M. (1994), *New Age – wąż starodawny*, Kraków.
- Brumlik M. (1992), *Gnostycy. Marzenia o samobzawieniu*, Gdynia.
- Brzezińska A., Bondyra K., Wycisk J. (red.) (1999), *New Age – nowe oświecenie?*, Poznań.
- Buber, M. (1994), *Zaćmienie Boga*. Warszawa.
- Campbell B.F. (1980), *Ancient Wisdom Revived. A history of the Theosophical Movement*, Berkeley.
- Capra F. (1987), *Punkt zwrotny*, Warszawa.
- Capra F. (1988), *Uncommon Wisdom. Conversations with Remarkable People*, New York.
- Capra F. (1995), *Należeć do Wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, Kraków.
- Carlgren F. (1994), *Wychowanie do wolności. Pedagogika Rudolfa Steinera*, Gdynia.
- Cole M., Highton T., Graham J., Lewis D.C. (1991), *What is the New Age?*, London, Sydney, Auckland, Toronto.
- Czarny J. (1994), *Gnoza wczoraj i dziś*. W: *Gdzie szukać zbawienia?*, Wrocław.
- Danneels G. (1992), *New Age*, Kraków.
- Doktor T. (1999), *Towarzystwo Teozoficzne*. W: „Zeszyty Filozoficzne” nr 7.
- Drane, J. (1993), *Co New Age ma dopowiedzenia Kościołowi*, Kraków.
- Dynowska W. (1922), *Szkic sprawozdania z działalności Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 3/4.

- Dynowska W. (1923), *Zadania Narodowego Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 8.
- Ferguson M. (1980), *The Aquarian Conspiracy*, Los Angeles.
- Fox M. (1976), *WHEE! Wee, wee All the Way Home! A Guide to the New Sensual Spirituality*, Wilmington.
- Fox M. (1979), *A Spirituality Named Compassion and the Healing of the Global Village*, San Francisco.
- Fox M. (1983), *Original blessing*, Santa Fe.
- Fox M. (1988), *The Coming of the Cosmic Christ*, San Francisco.
- Fox M. (1995), *Pierworodne błogosławieństwo*, Poznań.
- Fränkl-Lundborg, O., *Co to jest antropozofia*, „Gnosis” nr 2.
- Govinda Lama A. (1969), *Foundations of Tibetan Mysticism*, New York.
- Govinda Lama A. (1976), *Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness*, Wheaton.
- Grom B. (1989), *Antroposophie und Christentum*, München.
- Groothius D.R. (1994), *New Age – czy naprawdę Nowa Era*, Katowice.
- Gruber E., Fassenberg S. (1986), *New Age Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien.
- Hagmann D. (1968), *Antwort auf Lebensrätsel. Skizze des anthroposophischen Weltbildes*, Zürich.
- Hamel P. M. (1995), *Przez muzykę do samego siebie*, Wrocław.
- Hartmann G. (1976), *Erziehung aus Menschenerkenntnis. Vom pädagogischen Impuls der Anthroposophie Rudolf Steiners*, Dornach.
- Heindel M. (1993), *Światopogląd Różokrzyżowców. Ezoteryczne chrześcijaństwo przyszłości*, Warszawa.
- Hemleben J. (1963), *Rudolf Steiner*, Hamburg.
- Hiebel F. (1965), *Rudolf Steiner im Geistesgang des Abendlandes*, Bern.
- Hubbard L. R. (1973), *La Dianétique, Evolution d'une science*, Copenhague.
- Hubbard L.R. (1987), *La Dianétique, La Science d'une science*, Copenhague.
- Hubbard L.R. (1973), *Le Fil direct*, Paris.
- Hubbard L.R. (1984), *Scientologie, Les Fondements de la pensée*, Copenhague.
- Hubbard L.R. (1990), *Scientologie: Une Histoire de l'homme*, Copenhague.
- Hubbard L.R. (1990), *Un corps pur, l'esprit clair*, Paris.
- Hubbard L.R. (1986), *Le secret des Psychos*, Paris.
- Hubbard L.R. (1988), *Le plan des envahisseurs*, Paris.

- Hunfeld F., Dreger T. (1990), *Magische Zeiten, Jugendliche und Okkultismus*, Weinheim.
- Huxley A. (1989), *Filozofia wieczysta*, Warszawa.
- Huxley A. (1991), *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*, Warszawa.
- Jocz A. (1998), *Jung, Huxley, Krishnamurti – przyczynek do opisu źródeł inspiracji religijnych w obrębie ruchu „New Age”*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 2.
- Jocz A. (1999), *Antropozofia i nowe ruchy religijne w Polsce*, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 3.
- Jocz A. (1999), *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli rozważania o istocie doświadczenia gnostycznego i próbie jego religijnej werbalizacji*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 7.
- Jocz A. (2000), *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925) jako gnostyczna wizja ezoterycznej tradycji Zakonu Róży i Krzyża*, „Zeszyty Filozoficzne” nr 8.
- Jocz A., *Eschatologiczny pluralizm neognostycznych ruchów religijnych – antropozofia Rudolfa Steinera i „Lectorium Rosicrucianum” Jana van Rijckenbarga*. W: *Dziesięciolecie transformacji i adaptacji*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora (w druku).
- Jung C.G. (1972/1928), *The Relation Between the Ego and the Unconscious*. W: Jung. C. G., *Two Essays on Analytical Psychology*, Princeton.
- Jung C.G. (1977/1948), *Psychology and Spiritualism*. W: Hull. R. F. C. (ed.), *C.G. Jung. Psychology and the Occulc. Bollingen Series XX*. Princeton.
- Jung C.G. (1993/1962), *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa.
- Jung C.G. (1996), *O istocie psychiczności. Listy 1906-1961*, Warszawa.
- Jung C.G. (1990/1948/1928), *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*. W: *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa.
- Kapleau P. (1985), *Ochroniać wszelkie życie*, Warszawa.
- Kehl M. (1988), *New Age oder neuer Bund*, Mainz.
- Kiersch J. (1978), *Freie Lehrerbildung. Zum Entwurf Rudolf Steiners*, Stuttgart.
- Kilpatrick, W.K. (1997), *Psychologiczne uwiedzenie*, Poznań.
- Kimpfner A. (1983), *Anthroposophie als Alternative*, Wien.
- Kossmann B. (1966), *Alchemie und Mystik in Johann Valentin Andreas «Chymischer Hochzeit Christiani Rosenkreuz»*, Köln.
- Kowalski J. (1993), *Wyzwanie stawiane chrześcijaństwu przez New Age*. W: *Złudzenia Nowej Ery*, Oleśnica.

- Krishnamurti J. (1989), *Wolność od znanego*, Warszawa.
- Krishnamurti J. (1994), *O konieczności przemiany*, Poznań.
- Krishnamurti J., Bohm D. (1985), *The Ending of Time*, San Francisco.
- Krück von Poturzyn M. J. (1957), *Wir erlebten Rudolf Steiner*, Stuttgart.
- Kung H. (1995), *Credo*, Warszawa.
- Lassus de A. (1993), *New Age. Nowa religia?*, Warszawa.
- Lauer H.E. (1960), *Rudolf Steiners Lebenswerk*, Basel.
- Le Théosophisme* (1969), Éditions Traditionnelles, Paris.
- Lenart B. (1995), *Przyczyny cierpienia człowieka i sposoby jego usuwania według wiedzy kręgów New Age*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 11.
- Liszka P., *Historyczna ciągłość pomiędzy New Age a starożytną gnozą*, „Studia Paradyskie”, t. IV.
- Macura P. (1993), *New Age*, Kraków.
- Manzanares V.C. (1994), *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa.
- Marzęcki J. (1979), *Światopoglądowe treści teozofii*, „Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej”, z. 23.
- Mądel K. (1994), *New Age: Gnosis Redviva?*, „Horyzonty Wiary” 5 nr 1.
- Mc Dermott R. A. (ed.) (1984), *The Essential Steiner*, New York.
- Mc Laine S. (1985), *Dancing in the Light*, Toronto.
- Melzer F. (1986), *Anthroposophie. Ausweg oder Irrweg?*, Basel.
- Meyer R. (1961), *Wer war Rudolf Steiner?*, Stuttgart.
- Montgomery R. (1976), *The World Before*, New York.
- Montgomery R. (1985), *Aliens Among Us*, New York.
- Osborne L. (1993), *Angels of Lights? The Challenge of New Age Spirituality*, London.
- Pawluczuk W. (1995), *New Age jako uniwersalizacja millenaryzmu. W: Oblicza nowej Ery*, Kraków.
- Pawluczuk Wł. (1995), *New Age i nowe ruchy religijne w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 11.
- Petersen K. (1968), *Rudolf Steiner*, Berlin.
- Poeppig F. (1960), *Rudolf Steiner*, Wien.
- Prokopiuk J. (1983), *Od filozofii do antropozofii*, „Studia Filozoficzne” nr 56.
- Prokopiuk J. (1986), *Antropozofia jako most między starym a nowym poznaniem*, „Pismo Literacko- Artystyczne” nr 6-7.
- Prokopiuk J. (1986), *Antropozofia Rudolfa Steinera jako metoda poznania świata duchowego*, „Pismo Literacko- Artystyczne” nr 2.

- Prokopiuk J. (1992), *Christengemeinschaft, czyli odnowa chrześcijaństwa*. Część II, „Gnosis” nr 5.
- Prokopiuk J. (1999), *Labirynty herezji*, Warszawa.
- Prokopiuk J. (2000), *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa.
- Prokopiuk J. (1995), *Główne kategorie pojęciowe New Age (Ruchu Nowej Ery)*. W: *Oblicza nowej duchowości*, Kraków.
- Prokopiuk J. (1981), *C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku*. W: Jung, C.G. *Archetypy i symbole. Prace wybrane*. Wybrał, przełożył i wstępem poprzedził Jerzy Prokopiuk, Warszawa.
- Prokopiuk J. (1991), *Jung u początku swej drogi*. W: Jung C.G. (1991/1902), *O psychologii i patologii tzw. zjawiskach tajemnych*, Warszawa.
- Redfield, J. (1997), *Niebiańskie proroctwo*, Poznań.
- Rijckenborgh van J. (1993), *Powszechna gnoza*, Bielsko-Biała.
- Rijckenborgh van J. (1999), *Elementarna filozofia nowoczesnego różokrzyża*, Haarlem – Wrocław.
- Rittelmeyer F. (1921), *Vom Lebenswerk Rudolf Steiner*, Aufsätze von 10 Mitarbeitern, München.
- Rittelmeyer F. (1928), *Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner*, Stuttgart.
- Rudolph K. (1992), *Istota i struktura gnozy*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 1.
- Ruppert H. (1988), *Durchbruch zur Innenwelt. Spirituelle Impulse aus New Age und Esoterik in kritischer Beleuchtung*, Stuttgart.
- Ruppert H.J. (1993), *Theosophie*. Konstanz.
- Sacha-Piekło M. (1995), *New Age – nowy etap trywializacji Jogi*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 11.
- Schick H. (1942), *Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei*, Berlin.
- Schick H. (1980), *Die geheime Geschichte der Rosenkreuzer*, Schwarzenberg.
- Shepherd A.P. (1983), *A Scientist of the Invisible. Introduction to the Life and Work of Rudolf Steiner*, Edinburgh.
- Spangler D. (1976), *Revelation: the Birth of the New Age*, Findhorn.
- Steffen A. (1955), *Begegnungen mit Rudolf Steiner*, Dornach.
- Steiner R. (1892), *Wahrheit und Wissenschaft*, Weimar.
- Steiner R. (1894), *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*, Berlin.

- Steiner R. (1902), *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*, Leipzig.
- Steiner R. (1904), *Aus der Akasha Chronik*, Berlin.
- Steiner R. (1910), *Das Matthaeusevangelium*, 4-6 Vortag, Bern.
- Steiner R. (1912), *Przygotowanie do nadzmysłowego poznania świata i przeznaczeń człowieka* (GA 9), Warszawa.
- Steiner R. (1925), *Mein Lebensgang*, Dornach.
- Steiner R. (1926), *Jak uzyskać poznanie wyższych światów* (GA 10), Wilno.
- Steiner R. (1927), *Zasadnicze podstawy nowego ustroju nowego społeczeństwa i państwa* (GA 23), Warszawa.
- Steiner R. (1929), *Filozofia wolności* (GA 4), Warszawa.
- Steiner R. (1938), *Wiedza tajemna w zarysie* (GA 13), Warszawa, (maszynopis).
- Steiner R. (1959), *Genesis*, London.
- Steiner R. (1962), *The Gospel of John*, New York.
- Steiner R. (1963), *Wonders of the World, Ordeals of the Soul, Revelations of the Spirit*, London.
- Steiner R. (1964), *Man in the Light of Occultism, Theosophy and Philosophy*, London.
- Steiner R. (1964), *The Gospel of Luke*, London.
- Steiner R. (1964), *The Gospel of Mark*, London.
- Steiner R. (1965), *The Gospel of Matthew* (lecture), London.
- Steiner R. (1966), *The Evolution of Consciousness*, London.
- Steiner R. (1966), *The Fifth Gospel*, London.
- Steiner R. (1968), *The Easter Festival in Relation to the Mysteries*, London.
- Steiner R. (1971), *Ancient Myths and their Connection with Evolution*, Toronto.
- Steiner R. (1972), *Building Stones for an Understanding of the Mystery of Golgotha*, London.
- Steiner R. (1972), *Mysteries of the East and Christianity*, London.
- Steiner R. (1973), *From Jesus to Christ*, London.
- Steiner R. (1977), *Die Erneuerung der pädagogisch-didaktischen Kunst durch Geisteswissenschaft*, 14 wykładów wygłoszonych w Bazylei w 1920 roku, Dornach.
- Steiner R. (1977), *U bram teozofii*. Wykłady wygłoszone od 22. 08 do 04. 09. 1906 r. w Sztutgarcie (GA 95), Gdynia.
- Steiner R. (1977), *World History*, London.

- Steiner R. (1979), *Die Erziehungsfrage als sociale Frage. Die spirituellen, kulturgeschichtlichen und sozialen Hintergründe der Waldorfpädagogik*, 6 wykładów wygłoszonych w Dornach w 1919 roku, Dornach.
- Steiner R. (1980), *Neuorientierung des Erziehungswesens im Sinne eines freien Geisteslebens*, 3 wykłady wygłoszone w Stuttgarcie w roku 1919, Dornach.
- Steiner R. (1983), *Die pädagogische Grundlage und Zielsetzung der Waldorfschule*, Drei Aufsätze, Dornach.
- Steiner R. (1984), *Esoteric Christianity*. 13 Lectures given 1911-1912, London.
- Steiner R. (1985), *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkt der Geisteswissenschaft*, Dornach.
- Steiner R. (1987), *Zur Geschichte und aus den Inhalten der erkenntniskultischen Abteilung der Esoterischen Schule 1904-1914* (GA 265), Dornach.
- Steiner R. (1936), *Prawda a nauka* (GA 3), (maszynopis pow., Polskie Towarzystwo Antropozoficzne), Warszawa.
- Steiner R., (1972), *Christianity as Mystical Fact*, London.
- Steiner R., *Chrześcijaństwo jako rzeczywistość mistyczna a misteria dawnych czasów* (GA 8), (maszynopis),
- Steiner R., *Egipskie mity i misteria*. Wykłady wygłoszone od 02 do 14. 09. 1908 r. w Lipsku.
- Steiner R., *Kronika Akasha* (GA 11), Warszawa.
- Steiner R., *Mistyka w zaraniu nowoczesnego życia duchowego oraz jej stosunek do dzisiejszego poglądu na świat* (GA 7), (maszynopis),
- Steiner R. (1996), *Teozofia Różokrzyżowców*. Wykłady wygłoszone od 22. 05 do 06.06.1907 r. w Monachium (GA 99), Gdynia.
- Suzuki, D.T. (1975), *Kreuzigung und Erleuchtung*. W: *Der westliche und der Ostliche Weg*. Berlin.
- Šzewczyk W. (1996), *Postmodernizm a New Age we wspólnej przestrzeni*, „Społeczeństwo Otwarte” nr 6.
- Śliwiński P.J. (1996), *Religijna sałatka*, Poznań.
- Śliwiński P.J. (1998), *Kraina Wodnika i okolice*, Poznań.
- T.B. (1927) *Towarzystwo Teozoficzne. Prawda o teozofii*. Jednodniówka. Spółdzielnia Wydawnicza 'Adyar'.
- Tomczak R. (1994), *Bezdroża New Age*, Zielona Góra.
- Tuczyński J. (1981), *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, Warszawa.
- Vernette J. (1987), *Powrót gnozy*, „W Drodze” nr 8.

- Wachsmuth G. (1951), *Rudolf Steiners Erdenleben und Wirken*, Dornach.
- Wais K. (1924) *Teozofia nowoczesna*. Lwów.
- Walenta K. (1981), *Metody autotransformacyjne w antropozofii*. W: *Medytacja- historia i zastosowanie*, Warszawa.
- Wehr G.C.G. (1972), *Jung und Rudolf Steiner, Konfrontation und Synopse*, Stuttgart.
- Wessinger C. (1991), *Democracy vs. Hierarchy: The Evolution of Authority in The Theosophical Society*. W: *When prophets die: the postcharismatic Fate of New Religious Movements*, New York.
- Wilber K. (1980), *The Spectrum of Consciousness*, Wheaton.
- Wilber K. (1981), *No Boundary: Eastern and Western Approaches to Personal Growth*, London.
- Wilber K. (1995), *Śmiertelni nieśmiertelni*, Warszawa.
- Wilson C. (1985), *Rudolf Steiner. The Man and His Vision*, Wellingborough.
- Wimbauer H. (1984), *Die Individualität Rudolf Steiners, das offenbare Geheimnis der Anthroposophie*, St. Ulrich.
- Wołowski M.K. (1927), *Antropozofia Rudolfa Steinera*, Warszawa.
- Wust P. (1995), *Niepewność i ryzyko*, Warszawa.
- Zeylmans van Emmichoven F. L. (1961), *Rudolf Steiner*, Stuttgart.

4.2. W kręgu tradycji germańskich

- Ambelain R. (1977), *Les traditions celtiques*, Dangles.
- Raoult M. (1983), *Les Druides. Les Sociétés initiatiques celtiques contemporaines*, Rocher.

4.3. W kręgu tradycji słowiańskich*

- Afield: [Bez tytułu], „*Securius*”, 1998, nr 4, [Rozważania o aktualnych nurtach neopogaństwa słowiańskiego].
- Akinczyc I. i Siliuk F. (1997), *Kulty nietradycyjne a ekologia*. W: *Światopogląd i ekologia*. Materiały III Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego. Olsztyn - Waplewo 11-13 września 1996, Olsztyn.
- Akszogur: *Perunwit*. Wywiad z *Wilczanem* (1999), „*Poganin*” nr 4.

- Aro i Fudali R. (1997), *Słowiańskie Sacrum. Świętość i Szacunek*, „Menhir” nr 2.
- Aro: *Neopogaństwo* (1996), „Lechia Stragona” nr 1.
- Ataman J. (1992), *Wstęp*. W: Frączek Franciszek: „*Drzewo życia*” . Jubileuszowa wystawa malarstwa, [Katalog wystawy], BWA, Rzeszów.
- Ataman J. (1994), *W kręgu mitów słowiańskich*. Franciszek Frączek, „Żywioł” 34/94, nr 7.
- Bard z Pomorza (1999), *Wywiad z Zemialem Gniewomirem z zespołu The Lord*, „Poganin” nr 2.
- Beźnic S. (1997), *Grupa wyznaniowa Sri Vidya. Ruchy neopogańskie. Klan Ausran. Rodzimy Kościół Polski. Zrzeszenie Wiary Rodzimej*. W: *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, (Dodatek [do pr.:] Eileen Barker: *Nowe ruchy religijne*, Kraków.
- Białczyński Cz. (2000), *O narodzinach Ludzi Zerywanów*. W: *Mitologia słowiańska*. Księga Tury, Kraków.
- Bilan M. (1991), *Dumy rodjat dumy. Pro knygu Lewa Silenka*, „Maga Wira” „Dzwini” nr 7, Lwów.
- Bogdanowicz G.D. (1997), *Przyczynek do pogaństwa XX w. na ziemiach Wielkopolski. Jarotanie. Drużba młodzieży Lechickiej. Pieśń Jarotan*, „Lechia Stragona” nr 3.
- Bogdanowicz G.D. (1997), *Storgianin – zwiastun lechickiego zrywu młodzieży*, „Lechia Stragona” nr 3.
- Brog-Bogdanowicz G. (1999), *Bogorli zew*, „Lechia Stragona” nr 4.
- Brog-Bogdanowicz G. (1999), *O roli i znaczeniu idei zadróżnej w dzisiejszym lechickim neopogaństwie*, „Lechia Stragona” nr 4.
- Brog-Bogdanowicz G. (1999), *W drodze na górę bogów*. „Lechia Stragona” nr 4.
- Brog-Bogdanowicz G. (1999), *Wywiad z drugim Uniborem – Zdzisławem Słowińskim*, red. naczelnym Wydawnictwa „Toporzel”, „Lechia Stragona” nr 4.
- Burzyńska G. (1997) *Powrót bogów*, „Żywioł” 34/97, nr 10.
- Chodakowski, Z.D. (1835), *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, A.Z. Helcel, Kraków.
- Chudziński W., Oszubski T. (1998), *Oko w oko ze Świętowiedem [rozmowa z Lechem Emfazym Stefańskim]*, „Czwarty Wymiar” nr 11.
- Czarnowski M. (1991), *Runwira*, „Żywioł” 34/91, nr 3.
- Czarnowski M. (1998), *Wybrane hasła ze słownika Zrzeszenia Rodzimej Wiary. Antysemityzm. Nacjonalizm. Poganizm. Spirytualizm*.

- Czarnowski M. (1999), *Sygnaly renesansu pogaństwa europejskiego*, „Odmrocze” nr 5.
- Czarnowski M. (1999), *Terminologia zadróżna*, „Odmrocze,” nr 4.
- Deklaracja Światowego Kongresu Etnicznych Religii (1998), „Swarog” nr 8.
- Deklaracja Światowego Kongresu Religii Etnicznych (1999), „Tryglaw” nr 3.
- Dobrosław (1998), *Jazyczestwo: zakat i rasswiet*, Kaługa.
- Doktor T. (1995), *Wątki narodowe w ruchach innowacji religijnej w Polsce*. W: *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*, Rzeszów.
- Doktor T. (1999), *Antrovis. Rodzimy Kościół Polski. Zrzeszenie Rodzimej Wiary*. W: *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce*. Mały słownik, Warszawa.
- Drozdowicz Z. (1999), *Die Faszination der slavischen Tradition*, W: *Verwestlichung Europas*, Wien – Poznań.
- Drzewid Rosji (1946), *Walka o niepodległość Rosji*. W: *Kalendarz Słowiański na 1947 r. Rocznik drugi*, Kraków–Łódź.
- Eliot Th. (1999), *Światowy Kongres Religii Etnicznych [World Congress of Ethnic Religions – WCER] – dlaczego etniczność?* „Odala” nr V.
- Elst K. (1999), *Uniwersalizm a odrodzenie pogańskie*, „Odala” nr V.
- Eugo (1999), *Neopoganizm – metafizyczna celebrowanie natury i człowieczeństwa*, „Wiedza Tajemna” nr 8-9.
- Frączek F. (1992), *„Drzewo życia”. Jubileuszowa wystawa malarstwa [Katalog wystawy]*. Rzeszów.
- Fudali R. (1997), *Pogańska Rzeczywistość Dzisiaj*, „Menhir” nr 2.
- Georgowicz E.S. (1872), *Mitologia słowiańska w zarysie*, Lwów.
- Gieysztor A. (1982), *Panteon słowiański w świetle nowej mitologii porównawczej*. W: *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Głodowski T. (1996), *W obronie wiary przodków*, „Żywioł” 34/96, nr 9.
- Gniew S. (1999), *Chrześcijaństwo. Pogaństwo. Idea Narodowa*, „Antychryst” nr 1.
- Groda (1999), *Nasza walka*, „Odala” nr V.
- Grom. *Sława Polsce, sława bohaterom* (1999), Wydaw, „Sirkis” Krzysztof Grzywacz, Toruń.
- Gromowładny czyli wywiad z *Lupusem* (1998), „Bard” nr 1.
- Grońska M. (1993), *W kręgu mitów słowiańskich*. Zofia Stryjeńska. „Żywioł” 3493, nr 6.

- Grott B. (1986), *Neopogańska doktryna Jana Stachniuka - Stoigniewa jako przedmiot zainteresowania religioznawcy*, „*Studia Religiológica*” z. 15.
- Grott B. (1986), *Neopogańska doktryna Jana Stachniuka-Stoigniewa jako przedmiot zainteresowania religioznawcy*, „*Studia Religiológica*” z. 15.
- Grott B. (1992), *RUNWIRA – ukraiński ruch neopogański*, „*Mówią Wieki*” nr 3.
- Grott B. (1993), *Neopogańska koncepcja Lwa Symenki i jej perspektywy na współczesnej Ukrainie*, W: *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, Kraków.
- Grott B. (1994), *Jan Stachniuk i neopogański ruch Zadruga, dzieje okupacyjne i powojenne [1939-1963]*, „*Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*” nr 5-6.
- Grott B. (1994), *Neopogaństwo a polityka*, „*Żywioł*” 34/94 nr 7.
- Hałajko J., Zimniak M. (1999), *RUNWira jako przykład twórczości religijnej*, W: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, Kraków.
- Harlender Z. (1991), *Zajaśniała tęcza łącząca pogańskie czasy z odradzającym się młodym światem*, „*Żywioł*” 34/91, nr 1.
- Hodur (1998), *Idę za głosem krwi. Wywiad z Robem Darkenem z zespołu Graveland*, „*Odala*” nr III.
- Hodur (1998), *Kultura opiera się na zdrowej biologii narodu. Wywiad z dr Stanisławem Potrzebowskim*, „*Odala*” nr III.
- Hodur, *Jasiełkowi poganie*, „*Odala*”, nr V.
- Igvar (1999), *Tradycja żyje! Swadźba*, „*Odala*” nr V.
- Jakubowski R. K. (1996), *Człowiek a natura w ruchu Zadruga*, „*Żywioł*” nr 9.
- Jakubowski R.K. (1995), *Człowiek a natura w ruchu Zadrugi*, „*Zielone Brygady*” nr 11.
- Jakubowski R.K. (1996), *Człowiek a natura w ruchu Zadrugi*, „*Żywioł*” 34/96 nr 9.
- Jakubowski R.Q. (1998), *Rodzimy Kościół Polski*, „*Żaden*” [wiosna 1998], nr 16.
- Julas (1997), *Związek Wenedów*, „*Securius*” nr 1.
- Juras Wł. (2000), *My Słowianie, my lubim pogaństwo...* [z Czesławem Białczyńskim autorem „*Mitologii słowiańskiej*” rozmawia...], „*Przekrój*” nr 26/2870.
- Kalendarz słowiański na 1946 r.* (1945), *Rocznik Pierwszy*, Kraków-Lódź.
- Karaś H. (1999), *Stefański Lech Emfazy*. W: *Quo vadis Nowa Ero? New Age w Polsce*, Warszawa.

- Kazakow Stanisławowicz W. (1998), *Sławjańskoje mirowozzrienije w Rossji w 90 godach XX wieka*, „Wiatycz” nr 6.
- Konarski M. (1996), *Stach z Warty Szukalski*, „Żywioł” 34/96 nr 9.
- Kopiński A. (1992), *Neopogaństwo Ukrainy – Runwira*, „Żywioł” 34/92, nr 5.
- Kruk Heike (1997), *Neo Paganicus*, „Lechia Stragona” nr 2.
- Krut C. (1997), *Brzask budzącego się życia*, „Lechia Stragona” nr 2.
- Krut i Lupus (1999), *Rodzimy Kościół Polski*, „Antychryst” nr 1.
- Kurhan (1998), *Pogaństwo Aryjczyka*, „Securius” nr 3.
- Kurhan (1998), *Rewolucja NS/pogańska a jej domniemani przedstawiciele*, „Securius” nr 4.
- Lelewel J. (1857), *Cześć bałwochwalcom Słowian i Polski*, Poznań.
- Libiszowska-Żółkowska M. (1998), *Polski Kościół Słowiański. Rodzimy Kościół Polski. Zrzeszenie Rodzimej Wiary*. W: *Leksykon religioznawczy*, „Przegląd Religioznawczy” nr 3-4.
- Liszewski D. (1999/2000), *List otwarty do neopogan w Polsce*, „Żaden” nr 19.
- Lupus (1999), *Idea Trzech Liści Dębu*, „Lechia Stragona” nr 4.
- Lupus (1999), *Stanisław Szukalski*, „Lechia Stragona” nr 4.
- Lupus (1999), *Wywiad z [Andrzejem Wyłotkiem]*, „Lechia Stragona” nr 4.
- Łada S. (1996), *Na tropach słowiańskiego neopogaństwa w Polsce. Pomnik Światowida u stóp Wawelu*, „Odmrocze” nr 2.
- Łapiński M., Szczepański T. (1996), *Czyciele Polski pogańskiej*, „Karta” nr 16.
- Łozko G. (1994), *Ukraińskie jazycznictwo*, Kyiw.
- Łozko G. (1994), *Wołchownyk: karbi jazycznyckogo wirowczennja*, Kyiw.
- Łozko G. (1995), *Prawosław: molitwi do Ridnych Bogiw*, Switowid, Kyiw.
- Łozko G. (1997), *Ukraińskie jazycznictwo i suczasnist*, „Swarog” nr 6.
- Łozko G. (1998), *Etniczna rieligija jak naukowje ponjattja*, „Swarog” nr 8.
- Łozko H. (1997), *Rodzima wiara ukraińska*, Wrocław.
- M.K. (1894), *O religii pogańskich Słowian*, Lwów.
- Majchrowski J. (1993), *Demiurg*, „Żywioł”, 34/93 nr 6.
- Majchrowski J. (1993), *Święte Koło Czycieli Światowida*, „Żywioł”. 34/93 nr 6.
- Makarenko L. (1997), *Szczyra družba jazycznykiw Ewropy*, „Swarog” nr 5.
- Maniac (2000), *Muzyka neopogańska. Pogańskie przebudzenie*, „Wiedza Tajemna” nr 2.
- Marian Wawrzeniecki. *Baśń i historia* (1982), Łódź.

- Mat (1999), *Atak i zwycięstwo każdego dnia. Wywiad z Pawłem Tułajewem, redaktorem rosyjskiego pisma „Nasledie predkow”, „Odala” nr V.*
- Mat. i M.M. (1999), *W imię przetrwania. Wywiad z Andrzejem Wylotkiem, redaktorem pisma „Żywioł” i koordynatorem Narodowego Zespołu Konceptyjno-Studyjnego, „Odala” nr V.*
- Mat. i T.P. (1999), *Religia narodowa elity musi odwoływać się do wzorów słowiańskich. Wywiad z Tomaszem Szczepańskim, „Odala” nr 2.*
- Mityczna historia Polski i mitologia słowiańska* (1888), Poznań.
- Mostnicki J. (1993), *Nasze widzenie świata i sensu życia, „Żywioł” 34/93, nr 6.*
- My jesteśmy przyszłością* (1998), „Poganin” nr 2 [prezentacja pism neopogańskich].
- Niemir ze wzgórz (1998), *Era Wodnika, „Watra” nr 2.*
- Noszczyńska E. (1999), *Odrodzenie słowiańskie, aspekty cywilizacji słowiańskiej, „Odala” nr V.*
- Noszczyńska E. (1999), *Słowiańskie odrodzenie, „Wieszcz”, wiosna 831 nr 2.*
- Noszczyńska E. (1999/2000), *Aspekty cywilizacji słowiańskiej, „Żaden” nr 19.*
- Oleksenko W. (1991), *RUNWira, „Hołos Ukrainu” nr 10.*
- Paszko A. (1998), *Neopogańska koncepcja Lwa Sylenki na tle sytuacji społeczno-politycznej i wyznaniowej współczesnej Ukrainy, „Przegląd Polonijny” nr 2.*
- Pawluczuk Wł. (1995), *Zwrot ku pogaństwu, „Zdanie” nr 1.*
- Pawluczuk Wł. (1998), *Ukraińskie Słowo Boże. W: Ukraina. Polityka i mistyka, Kraków.*
- Pełka L.J. (2000), *Filozoficzne rodowody neopogaństwa słowiańskiego w Polsce, „Europa Wschodu i Zachodu” nr 4.*
- Pełka L.J. (1999), *Współczesne neopogaństwo słowiańskie [rodowody – doktryna - kult], „Przegląd Religioznawczy” nr 3-4.*
- Pełka L.J. (2000), *Współczesne neopogaństwo słowiańskie [rodowody - doktryna – kult]. W: Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy, Warszawa–Tyczyn.*
- Pełka, L.J. (2000), *Bóg i przyroda w polskim neopogaństwie słowiańskim, „Zeszyty Filozoficzne” nr 8.*
- Pełka, L.J. (w druku), *Człowiek, naród i państwo w polskim neopogaństwie słowiańskim. W: Dziesięciolecie transformacji i adaptacji, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.*

- Piskorski M. (1999), „*Polityczność*” *Rodzimej Wiary*, „Odala”. nr V.
- Piskorski M. (1999), *II Światowy Kongres Religii Etnicznych*, „Odala” nr V.
- Poganizm a narodowy socjalizm* (1999), „Zryw” nr 5.
- Pogaństwo a polityka* (1998), „Securius” nr 4.
- PORENA. *Polska religia naturalistyczna* (1992), „Żywioł” 34/92, nr 5.
- Postrzyżyny chłopca* (1995), Scenariusz i teksty obrzędu, [wydawnictwo wewnętrzne Rodzimego Kościoła Polskiego], Warszawa.
- Potrzebowski St. (1994), *Zadruga*, „Żywioł” 34/94, nr 7.
- Potrzebowski St. (1992), *Nasze zasady wiary*, „Żywioł”, 3492 nr 5.
- Program obrzędu świąt* (1995), [wydawnictwo wewnętrzne Rodzimego Kościoła Polskiego], Warszawa.
- Prokopiuk J. (1988), *Renesans pogaństwa*, „Poezja” nr 12.
- Qba (1996), „*Ruch Zadrugi*” a poganizm, „Żaden” nr 14.
- Qba (1996), *O rzeczonym pogaństwie*, „Żaden”, nr 15.
- Qba (1996), *Tradycja*, „Żaden”, nr 14.
- Radwański J. (1862), *Krótką rzecz o mitologii słowiańskiej w ogólności a w szczególności jednej zabawie ludowej w Polsce turomiem zwanej dotyczącej...*, Kraków.
- Radzikowski M. (1998), *Atak Kraka. Stanisława Szukalskiego walka ze „smokiem”, „Feniks”* nr 1.
- Ridnoji Ukrajinskoji Nacionalnoji Wiry* [osidu RUNWiry] (1979), Oriana, Spring Glen, New York.
- Rodzima liturgia ofiary* (wersja rozszerzona) [wydawnictwo wewnętrzne Rodzimego Kościoła Polskiego] (1996), Warszawa.
- Rodzima Wiara* (1999), „Lechia Stragona” nr 4 [nowa deklaracja programowa].
- Rodzimy Kościół Polski. Program rytuału pogrzebowego*. [wydawnictwo wewnętrzne Rodzimego Kościoła Polskiego] (1996), Warszawa.
- Rodzimy Kościół Polski* [Nazwa. Założenia programowe. Kult. Etyka. Liturgia i obrzędy. Deklaracja. Statut] (1995), Wydaw. Rodzimego Kościoła Polskiego, Warszawa.
- RUNWira* [Ridna Ukrajinska Nacionalna Wira]: *Nawczanne [Katechyzys]. Pisia. Mołytywy* (1987), Swiaszczenna Rada Swiatyni Materi.
- Sas-Zubrzycki J. (1925), *Bogoznawstwo Słowian*, Lwów.
- Sienkiewicz A. (1970), *Wierni czterem twarzom*, „Argumenty” nr 4.
- Sienkiewicz A. (1996), *Wierni czterem twarzom*, „Żywioł” 34/96, nr 9.

- Simpson S. (2000/2001), *Polish Neo-Paganism at the Brink of the Twenty Fir Century*, Kraków [z zapowiedzi wydawniczych na lata 2000-2001].
- Sprostac wyzwaniom czasu (1997), „Żywioł” 34/97, nr 10.
- Stach S. (2000), *Stach z Warty*, „Zryw” nr 3.
- Stachniuk J. (1941), *Kultura duchowa Sławi*. W: *Mit słowiański*, Warszawa.
- Stachniuk J. (1941), *Mit słowiański* (maszynopis), Warszawa.
- Stachniuk J. (1991), *Brzask budzącego się życia*, „Żywioł” 3491, nr 1.
- Stachniuk J. (1994), *Neopogański ruch Zadruga: Dzieje okupacyjne i powojenne 1939-1963*, „Kwartalnik Religioznawczy Nomos” nr 5/6.
- Staszko z Wrocławia (1997), *Zrzeszenie Rodzimej Wiary*, „Lechia Stragona” nr 2.
- Staszko z Wrocławia (1999), *Dwa zjazdy*, „Odala” nr IV.
- Stowarzyszenie na rzecz Tradycji i Kultury „Niklot”*, „Żywioł” 3498, nr 11.
- Svar (1939), *U podstaw światopoglądu*, „Zadruga” nr 20-21.
- Svar (1997), *U podstaw Światopoglądu*, „Odmrocze” nr 4.
- Switowyj Jazyc'kij Kongries [WPC] (1997), „Swarog” nr 7.
- Switowyj Jazycznyckij Kongres [WPC] (1997), „Swarog” nr 7.
- Switowyj Kongries etnicznych rieligij (1998), „Swarog” nr 8.
- Sylenko L. (1969), *Maha Wira*. Oriana, Winnipeg.
- Sylenko L. (1990), *Maha Wira*, „Nasze Słowo” nr 26.
- Sylenko L. (1988), *Pereocinka Duchownoju Wartosty*. Nowyj szlach żyttia.
- Sylenko L. (1991), *Fenomen RUNViry* (1991), Na zapytannja „Ukrainy” widpoowidaje uczytiel..., „Ukraina” nr 18, Kyiw.
- Sylenko L. *Maha Wira. Ridna Ukrajinska Nacionalna Wira* [RUNWira]. *Wetyke Switto Woli. Spiwwidnoszennia Wiry, Nayky, Filosofiji, Ystoriji*, Wydannia Ob'jednannia Syniw i Doczok Ukrainy
- Szajan W. (1998), *Nasza swjaszczenna knigu*, [Dodatek I do pr.:] *Welesowa Kniga. Legendy. Mity. Dumy. [Skryżali buttja ukrajinskiego narodu]*, „Indoeuropa. Etnoosfera, mitologija, kultura” 7502, nr 1-4.
- Szaposznyk W. (1998), *Wpiersze za tysjaczu rokiw...*, [wydawnictwo wewnętrzne Wspólnoty Wiary Ojczystej], Kyiw.
- Szczep „Rogate Serce”, [przedruk z „Kraka”] (1998), „Feniks” nr 1.
- Szczepański T. (1996), *Rozmowa z Jerzym Gawruchem*, „bratem Masławem II”, członkiem Lechickiego Kręgu Czcieli Światowida, „Karta”.

- Szczepański T. (1997), *Rozmowa z Andrzejem Wylotkiem, koordynatorem Narodowego Zespołu Koncepcyjno-Studyjnego, wydawcą pisma neopogańskiego „Żywioł”, „Tryglaw” nr 1.*
- Szukalski i Rogate Serce. Czerwiec 1936 [Wykaz prac Stanisława Szukalskiego i Szczepu Rogate Serce], Instytut Propagandy Sztuki, Warszawa.
- Szulc K. (1857), *O głównych wyobrażeniach i uroczystościach bałwochwalczych naszego ludu z powodu prac J. Lelewela, Bałwochwaltstwo Słowian i R. Berwińskiego, Studia nad literaturą ludową, Poznań.*
- [Szukalski St.] (1936), *Wykaz prac Szukalskiego i Szczepu „Rogate Serce”, Muzeum Przemysłu, Kraków.*
- Szyc J. (1865), *Słowiańscy Bogowie, Warszawa.*
- Szyjewski A. (1997), *Arkona. Kijów. Perynia. Ślęza. W: Miejsca Święte. Leksykon, Kraków.*
- Świerzbiniński R. (1884), *Wiara Słowian, ich byt domowy i społeczny przed i po podboju lechickim i warego-ruskim, Warszawa.*
- Świetlik W. (2000), *Sława aryjskim kobietom, „Nowe Państwo” nr 27.*
- Świętowita (1993), *Warszawa.*
- Tak howoryt uczytel Lew Sylenko (1989), *Oriana, Spring Glen, New York.*
- Tomasiewicz J. (1997), *Religia, naród i państwo w neopogańskiej filozofii Jana Stachniuka (1997), „Tryglaw” nr 1.*
- Tomasiewicz J. (1998/99), *Religia, naród i państwo w neopogańskiej filozofii Jana Stachniuka, „Nomos – Kwartalnik Religioznawczy” nr 24-25.*
- Tomasiewicz J. (2000), *Gdy black metal nie wystarczy, „Nowe Państwo” nr 27.*
- Tułałow P. (1999), *Dziedzictwo przodków rośnie w siłę, „Odala” nr V.*
- Tuora M. (1997), *Wizja słowiańskiej wiedzy duchowej, „Tryglaw” nr 1.*
- Ukrainian Deklaration [August 25, 1998, Kyiw] (2000), *„The Oaks” [the official newsletter of World Congress of Ethnic Religions], nr 2.*
- Ukrajinskoj Nacionalnoji Wiry [Osidu RUNWiry] (1987), *Oriana, Spring Glen, New York.*
- Urbański A. (1996), *Natura, człowiek, pogaństwo, „Żywioł” 34/96 nr 9.*
- Urbański A. (1997), *Wiele twarzy pogaństwa, „Żywioł” 34/97 nr 10.*
- Ustaw Sojuza Sławiańskich Obszczyń Sławiańskiej Rodnoj Wiary (1998), *„Wiatycz” nr 7(9),*
- W jedność tkwi siła (1999), *„Wieszcz” 831, nr 2 [Prezentacja pism neopogańskich, jak: „Barbaricum”, „Feniks”, „Odala”, „Odmrocze”, „Poganin”, „Tryglaw”, „Watra”, „Zakorzenie”, „Zielone Brygady”, „Żaden”, „Żywioł”].*

- W obronie wiary przodków, [wydawnictwo wewnętrzne Rodzimego Kościoła Polskiego], Warszawa.
- Wacyk A. (1991), *Mit polski*, „Zadruga”, Wydaw. Toporzeł, Wrocław.
- Wacyk A. (1991), *Słowiańska kultura Polaków. Religia w filozofii Jana Stachniuka*. W: *Mit Polski – Zadruga*, Wrocław.
- Wacyka A., *Filozofia polska, Na pochybel katolicyzmu i O polski charakter narodowy*.
- Ważniejsze wydarzenia z dziejów Zrzeszenia Rodzimej Wiary Oddziału Ziem Wielkopolskich (1997), „Lechia Stragona” nr 2.
- Who is Spiritual Tencher Lew Sylenko (1984), published be Jubilee, Committee of the Ukrainian Native Fasth [RUNWira] in the Free World.
- Widozwa Pierszogo Wsieukrajnskogo Soboru Ridnoj Wiru (1998), [wydawnictwo wewnętrzne Wspólnoty Wiary Rodzimej], Kyiw.
- Wiench P. (1995), *Nowi poganie*, „Społeczeństwo Otwarte” nr 4/58.
- Wilczan (1999), *Praca naszych rąk i dusz*, „Lechia Stragona” nr 4.
- Witold z Lublina (1996), *O Szczepie Rogate Serce słów kilka*, „Odmrocze” nr 1.
- Witold z Lublina (1996), *Pogańscy mutanci po-chrześcijańscy*, „Odmrocze” nr 2.
- Witold z Lublina (1999), *Cybernetyczny poganizm*, „Odmrocze” nr 5.
- Witold z Lublina (1999), *Mój poganizm*, „Odmrocze” nr 5.
- Wocjan St. (1995), *Marian Wawrzeniecki*, „Żywioł” 34/95, nr 8.
- Wołchownik: *Karbyh jazyczyskogo wirowczennja* (1994), Kyiw.
- Wspakkultura. W: *Inne niebo czyli w sieci szalonego Proroka. Nowe ruchy i sekty religijne w Polsce*, Warszawa.
- Wyznanie Wiar y Lechitów [Treść: Wyznanie Wiary Lechitów; R. Berwiński: *Pieśń Bojana*; R. de Clerco: wiersz bez tytułu; drobne fragmenty Al. Brucknera: *Mitologia Polska* oraz Z. Harlendera: *Czcziciele Dadźboga – Swarozycy*], [wydawnictwo wewnętrzne Zrzeszenia Rodzimej Wiary], Wrocław, b.r.w.
- Wyznanie Wiary Lechitów (1996), „Lechia Stragona” nr 1, 3.
- Wyznanie Wiary Lechitów (1999), „Antychryst” nr 1.
- Zizd jazycznykiw bilja Swjatoj riki (1998), „Swarog” nr 7.
- Zrzeszenie Rodzimej Wiary (1996), „Odmrocze” nr 2.
- Zrzeszenie Rodzimej Wiary (1997), „Menhir”, nr 2.

* Pewna część pozycji sygnowana jest pseudonimami autorów.